التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء الثالث عشر

الطبعـــة الأولى

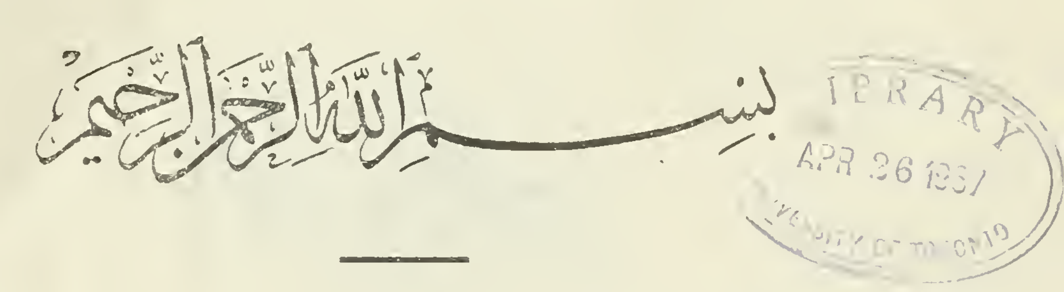
يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية



وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٥٤»

قوله تعالى ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) فقال بعضهم هو على اطلاقه فى كل من هذه صفته . وقال آخرون : بل نزل فى أهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول عليه السلام طردهم وابعادهم ، فأكرمهم الله بهذا الاكرام . وذلك لأنه تعالى نهى الرسول عليه السلام أولا عن طردهم ، ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الاكرام . قال عكرمة : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول «الحمد لله الذى جعل فى أمتى من أمرنى أن أبدأه بالسلام» وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أن عمر لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها . وقال للرسول عليه السلام ، ماأردت بذلك إلا الخير نزلت هذه الآية . وقال بعضهم : بل نزلت فى قوم أقدموا على ذنوب ، ثم جاؤه صلى الله عليه وسلم مظهرين للندامة والأسف ، فنزلت هذه الآية فيهم والأقرب من هـذه الأقاويل أن تحمل هذه الآية على عمومها ، فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف .

ولى ههنا اشكال ، وهو : أن الناس اتفقوا على أن هـذه السورة نزلت دفعة واحدة ، وإذا

كان الأمر كذلك . فكيف يمكن أن يقال فى كل واحدة من آيات السورة ان سبب نزولها هو الأمر الفلانى بعينه ؟

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) مشتمل على أسرار عالية . وذلك لأن ماسوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى ، وآيات صفات جلاله وأكرامه وكبريائه ، وآيات وحدانيته ، وما سوى الله فلا نهاية له ، ومالانهاية له فلا سبيل للعقل فى الوقوف عليه على التفصيل التام ، إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم إنه يكون مدة حياته كالسائح فى تلك القفار ، وكالسابح فى تلك البحار . ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لترقى العبد فى معارج تلك الآيات . وهذا مشرع جملى لانهاية لتفاصيله . ثم إن العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا أمر الله محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم (سلام عليكم) فيكون هذا التسليم بشارة لحصول السلامة . وقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة لحصول الرحمة عقيب تلك السلامة . أما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغييرات والتبديلات ، وأما الكرامات فبالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات ، والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقى الى معارج سرادقات الجلال .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر الزجاج عن المبرد . أن السلامة فى اللغة أربعة أشياء . فمنها سلمت سلاما وهو معنى الدعاء ، ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى ، ومنها الاسلام . ومنها اسم للشجر العظيم ، أحسبه سمى بذلك لسلامته من الآفات ، وهو أيضاً اسم للحجارة الصلبة ، وذلك أيضاً لسلامتها من الرخاوة . ثم قال الزجاج : قوله (سلام عليكم) السلام ههنا يحتمل تأويلين : أحدهما : أن يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح من التسريح . ومعنى سلمت عليه سلاما . دعوت له بأن يسلم من الآفات فى دينه ونفسه . فالسلام بمعنى التسليم . والثانى : أن يكون السلام جمع السلامة ، فمعنى قولك السلام عليكم ، السلامة عليكم . وقال أبو بكر بن الأنبارى : قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى السلام عليكم يعنى الله عليكم أى على حفظكم وهذا بعيد فى هذه الآية لتنكير السلام فى قوله (فقل سلام عليكم) ولو كان معرفا لصح هذا الوجه . وأقول كتبت فصولا مشبعة كاملة فى قولنا سلام عليكم وكتبتها فى سورة التوبة . وهى أجنبية عن هذا الموضع فاذا نقلته إلى هذا الموضع كمل البحث والله أعلم .

أما قوله ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله كتب كذا على فلان يفيد الايجاب . وكلمة «على» أيضا تفيد الايجاب وبمجوعهما مبالغة فى الايجاب . فهذا يقتضى كونه سبحانه راحماً لعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلاف العقلاء فى سبب ذلك الوجوب فقال أصحابنا: له سبحانه أن يتصرف فى عبيده كيف شاء وأراد ، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم . وقالت المعتزلة : إن كونه عالما بقبيح القبائح وعالما بكونه غنياً عنها ، يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظلما ، والظلم قبيح ، والقبيح منه محال . وهذه المسألة من المسائل الجلية فى علم الأصول .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت هذه الآية على أنه لا يمتنع تسمية ذات الله تعالى بالنفس وأيضاً قوله تعالى (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) يدل عليه ، والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة ، وأما بمعنى الجسم والدم فالله سبحانه وتعالى مقدس عنه . لأنه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن وأيضاً أنه أحد ، والأحد لا يكون مركبا . وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وأيضاً أنه غنى كما قال (والله الغنى) والغنى لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وأيضا الأجسام متماثلة فى تمام الماهية . فلو كان جسما لحصل له مثل ، وذلك باطل لقوله (ليس كمثله شىء) فأما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ينافى أن يقال : إنه تعالى يخلق الكفر فى الكافر ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، وينافى أن يقال : إنه يمنعه عن الايمان ، ثم يأمره حال ذلك المنع بالايمان ، ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان . وجواب أصحابنا : أنه ضار نافع محيي مميت ، فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الأمرين .

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من قال : إنه تعالى لما أمر الرسول بأن يقول لهم (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) كان هذا من قول الله تعالى ومن كلامه ، فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى قال لهم فى الدنيا (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وتحقيق هذا الكلام أنه تعالى وعد أقواما بأنه يقول لهم بعد الموت (سلام قولا من رب رحيم) ثم إن أقواما أفنوا أعمارهم فى العبودية حتى صاروا فى حياتهم الدنيوية كأنهم انتقلوا إلى عالم القيامة ، لاجرم صار التسليم الموعود به بعد الموت فى حق هؤلاء حال كونهم فى الدنيا ، ومنهم من قال : لا ، بل هذا كلام الرسول عليه الصلاة والسلام . وقوله : وعلى التقديرين فهو درجة عالية .

ثم قال تعالى ﴿أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا لا يتناول التوبة من الكفر ، لأن هذا الكلام خطاب مع الذين

وصفهم بقوله (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) فثبت أن المراد منه توبة المسلم عن المعصية ، والمراد من قوله (بجهالة) ليس هو الخطأ والغلط ، لأن ذلك لاحاجة به إلى التوبة . بل المراد منه ، أن تقدم على المعصية بسبب الشهوة ، فكان المراد منه بيان أن المسلم اذا أقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فان الله تعالى يقبل توبته .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع (أنه من عمل منكم) بفتح الألف (فأنه غفور) بكسر الألف ، وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما ، والباقون بالكسر فيهما . أما فتح الأولى فعلى التفسير للرحمة ، كأنه قيل : كتب ربكم على نفسه أنه من عمل منكم . وأما فتح الثانية فعلى أن يجعله بدلا من الأولى كقوله (أيعدكم أنكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون) وقوله (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله) وقوله (ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم) قال أبو على الفارسى : من فتح الأولى فقد جعلها بدلا من الرحمة ، وأما التى بعد الفاء فعلى أنه أضمر له خبرا تقديره فله أنه غفور رحيم ، أى فله غفرانه ، أو أضمر مبتدأ يكون «أن» خبره كأنه قيل : فأمره أنه غفور رحيم . وأما من كسرهما جميعا فلأنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فقد تم هذا الكلام ، ثم ابتدأ وقال (إنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم) فدخلت الفاء جوابا للجزاء ، وكسرت إن لأنها دخلت على مبتدأ وخبر كأنك قلت فهو غفور رحيم . إلا أن الكلام بأن أوكد هذا قول الزجاج . وقرأ نافع الأولى بالفتح والثانية بالكسر ، لأنه أبدل الأولى من الرحمة . واستأنف مابعد الفاء. والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من عمل منكم سوءاً بجهالة) قال الحسن : كل من عمل معصية فهو جاهل ، ثم اختلفوا فقيل : إنه جاهل بمقدار مافاته من الثواب وما استحقه من العقاب ، وقيل : إنه وإن علم أن عاقبة ذلك الفعل مذمومة ، إلا أنه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل . ومن آثر القليل على الكثير قيل فى العرف أنه جاهل .

وحاصل الكلام أنه وإن لم يكن جاهلا إلا أنه لما فعل مايليق بالجهال أطلق عليه لفظ الجاهل . وقيل نزلت هذه الآية فى عمر حين أشار باجابة الكفرة إلى مااقترحوه ، ولم يعلم بأنها مفسدة ونظير هذه الآية قوله (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (ثم تاب من بعده وأصلح) فقوله (تاب) إشارة إلى الندم على الماضى وقوله (وأصلح) إشارة إلى كونه آتياً بالأعمال الصالحة فى الزمان المستقبل . ثم قال (فأنه غفور رحيم) فهو غفور بسبب إزالة العقاب ، رحيم بسبب إيصال الثواب الذى هو النهاية فى الرحمة . والله أعلم .

وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ «٥٥» قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ قُلْ لاَ أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ «٥٦» قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ «٥٧»

قوله تعالى ﴿وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾

المراد كما فصلنا لك فى هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر . فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا فى تقرير كل حق ينكره أهل الباطل وقوله (وليستبين سبيل المجرمين) عطف على المعنى كأنه قيل ليظهر الحق وليستبين ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً واختلف القراء فى قوله (ليستبين) فقرأ نافع (لتستبين) بالتاء (وسبيل) بالنصب والمعنى لتستبين يامحمد سبيل هؤلاء المجرمين . وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (ليستبين) بالياء (سبيل) بالرفع والباقون بالتاء (وسبيل) بالرفع على تأنيث سبيل . وأهل الحجاز يؤنثون السبيل ، وبنو تميم يذكرونه . وقد نطق القرآن بهما فقال سبحانه (وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا) وقال (ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا)

فان قيل : لم قال (ليستبين سبيل المجرمين) ولم يذكر سبيل المؤمنين .

قلنا : ذكر أحد القسمين يدل على الثانى . كقوله (سرابيل تقيكم الحر) ولم يذكر البرد . وأيضاً فالضدان إذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة ، فمتى بانت خاصية أحد القسمين بانت خاصية القسم الآخر والحق والباطل لا واسطة بينهما ، فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين أيضاً لا محالة .

قوله تعالى ﴿قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين قل إنى على بينة من ربى وكذبتم به ماعندى ماتستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة مايدل على أنه يفصل الآيات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ، ذكر فى هذه الآية أنه تعالى نهي عن سلوك سبيلهم . فقال (قل إنى نهيت أن أعبد الذين

تدعون من دون الله وبين أن الذين يعبدونها إنما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد . لا على سبيل الحجة والدليل ، لأنها جمادات وأحجار وهى أخس مرتبة من الانسان بكثير ، وكون الأشرف مشتغلا بعبادة الأخس أمر يدفعه صريح العقل . وأيضاً أن القوم كانوا ينحتون تلك الأصنام ويركبونها ، ومن المعلوم بالبديهة أنه يقبح من هذا العامل الصانع أن يعبد معموله ومصنوعه . فثبت أن عبادتها مبنية على الهوى . ومضادة للهدى ، وهذا هو المراد من قوله (قل لا أتبع أهواءكم) ثم قال (قد ضللت اذاً وما أنا من المهتدين) أى ان اتبعت اهواءكم فأنا ضال وما أنا من المهتدين فى شىء . والمقصود كأنه يقول لهم أنتم كذلك . ولما نفى أن يكون الهوى متبعا نبه على ما يجب اتباعه بقوله (قل انى على بينة من ربى) أى فى أنه لا معبود سواه . وكذبتم أنتم حيث أشركتم به غيره .

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام ، كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك . والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب . فقال تعالى قل يا محمد : (ما عندى ماتستعجلون به) يعنى قولهم (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم) والمراد أن ذلك العذاب ينزله الله فى الوقت الذى أراد انزاله فيه . ولا قدرة لى على تقديمه أو تأخيره . ثم قال (إن الحكم إلا لله) وهذا مطلق يتناول الكل . والمراد ههنا ان الحكم الالله فقط فى تأخير عذابهم (يقضى الحق) أى القضاء الحق فى كل مايقضى من التأخير والتعجيل (وهو خير الفاصلين) أى القاضين ، وفيه مسئلتان :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بقوله (إن الحكم إلا لله) على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به ، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به وحكم به . وكذلك فى جميع الافعال . والدليل عليه أنه تعالى قال (إن الحكم إلا لله) وهذا يفيد الحصر . بمعنى أنه لاحكم إلا لله . واحتج المعتزلة بقوله (يقضى الحق) ومعناه أن كل ماقضى به فهو الحق . وهذا يقتضى أن لايريد الكفر من الكافر . ولا المعصية من العاصى لأن ذلك ليس الحق . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم (يقص الحق) بالصاد من القصص ، يعنى ان كل ما أنبأ الله به وأمر به فهو من أقاصيص الحق ، كقوله (نحن نقص عليك أحسن القصص) وقرأ الباقون (يقض الحق) والمكتوب فى المصاحف «يقض» بغير ياء لأنها سقطت فى اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا (سندع الزبانية فما تغن النذر) وقوله (يقض الحق) قال الزجاج: فيه وجهان : جائز أن يكون (الحق) صفة المصدر والتقدير : يقض القضاء الحق . ويجوز أن يكون (يقض الحق) يصنع الحق ، لأن كل شىء صنعه الله فهو حق . وعلى هذا التقدير (الحق) يكون مفعولا به وقضى

قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِىَ الْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ «٥٨» وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ «٥٩»

بمعنى صنع . قال الهذلى :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع

أى صنعهما داود واحتج أبو عمرو على هذه القراءة بقوله (وهو خير الفاصلين) قال والفصل يكون فى القضاء ، لا فى القصص .

أجاب أبو على الفارسى فقال القصص ههنا بمعنى القول . وقد جاء الفصل فى القول قال تعالى (انه لقول فصل) وقال (أحكمت آياته ثم فصلت) وقال (نفصل الآيات) .

قوله تعالى ﴿قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى وبينكم والله أعلم بالظالمين﴾ اعلم أن المعنى (لو أن عندى) أى فى قدرتى وامكانى (ماتستعجلون به) من العذاب (لقضى الأمر بينى وبينكم) لأهلكتكم عاجلا غضبا لربى ، واقتصاصا من تكذيبكم به . ولتخلصت سريعا (والله أعلم بالظالمين) وبما يجب فى الحكمة من وقت عقابهم ومقداره ، والمعنى : انى لا أعلم وقت عقوبة الظالمين . والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم مافى البر والبحر وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾

اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (والله أعلم بالظالمين) يعنى أنه سبحانه هو العالم بكل شىء فهو يعجل ما تعجيله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المفاتح جمع مفتح . ومفتح، والمفتح بالكسر المفتاح الذى يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح . قال الفراء فى قوله تعالى (ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة) يعنى خزائنه فلفظ المفاتح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد

منه الخزائن ، أما على التقدير الأول . فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى مافى الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها فى فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى مافى تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة . وقرىء (مفاتيح) وأما على التقدير الثانى فالمعنى وعنده خزائن الغيب . فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب ، وعلى التقدير الثانى المراد منه القدرة على كل الممكنات كما فى قوله (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) وللحكماء فى تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فانهم قالوا : ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة . قالوا : وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود إما أن يكون واجبا لذاته . وإما أن يكون ممكنا لذاته . والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى . وكل ماسواه فهو ممكن لذاته . والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ماسوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع بايقاعه . إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . إذا ثبت هذا فنقول : علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر منه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثانى لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثانى . وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى ، وهى : أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا . والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق . فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فاذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد ، والأمر فى هذه الآية ورد على هذا القانون ، لأنه قال أولا (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها

إلا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلى المجرد بجزئى محسوس فقال (ويعلم مافى البر والبحر) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر ، والبحر ، والحس ، والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر ، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول .

وفيه دقيقة أخرى وهى : أنه تعالى قدم ذكر البر ، لأن الانسان قد شاهد أحوال البر ، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن . وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار فى الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فاذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه . ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاهو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) ثم أنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتح الغيب) بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما فى وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، ثم يستحضركم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله (ولا حبة فى ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة فى غاية الصغر وظلمات الأرض موضع يبقى أكبر الاجسام وأعظمها مخفيا فيها فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة فى ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لاتخرج عن علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاهو) بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مباديها ، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) وهو عين المذكور فى قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) فهذا ماعقلناه فى تفسير هذه الآية الشريفة العالية. ومن الله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ، ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا : أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات ، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها :

واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك

لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ماسواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر. فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند وتقريره: أن قوله (وعنده مفاتح الغيب) يفيد الحصر، أى عنده لاعند غيره. ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر، وحينئذ يبطل الحصر. وأيضا فكما أن لفظ الآية يدل على هذا التوحيد، فكذلك البرهان العقلى يساعد عليه. وتقريره: أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر والمؤثر الأول فى كل الممكنات هو الحق سبحانه. فالمفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس إلا له لأن ماسواه أثر والعلم بالأثر لايفيد العلم بالمؤثر. فظهر بهذا البرهان أن مفاتح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه. والله أعلم.

﴿المسألة الرابعة﴾ قرىء (ولا حبة ولا رطب ولا يابس) بالرفع وفيه وجهان: الأول: أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره (إلا فى كتاب مبين) كقولك: لارجل منهم ولا امرأة إلا فى الدار.

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (إلا فى كتاب مبين) فيه قولان: الأول: أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لاغير. وهذا هو الصواب. والثانى: قال الزجاج: يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات فى كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور: أحدها: أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال فى اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى فى المعلومات وأنه لايغيب عنه مما فى السموات والأرض شىء. فيكون فى ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به مايحدث فى صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقا له. وثانيها: يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ماذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على أمر الحساب واعلاما بأنه لايفوته من كل ما يصنعون فى الدنيا شىء: لأنه إذا كان لا يهمل الاحوال التى ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى. وثالثها: أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم، وإلا لزم الجهل. فاذا كتب أحوال جميع الموجودات فى ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضا تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتبة جملة الأحوال فى ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا كاملا فى أنه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر

وَهُوَ الَّذِى يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَاجَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «٦٠»

ماتقدم كما قال صلوات الله عليه «جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة» والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنت تعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين كمال علمه بالآية الأولى بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها فى جميع الأحوال وتدبيرها على أحسن الوجوه حالة النوم واليقظة

فأما قوله ﴿الذى يتوفاكم بالليل﴾ فالمعنى أنه تعالى ينيمكم فيتوفى أنفسكم التى بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال جل جلاله (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) ، فالله جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت ، وههنا بحث : وهو أن النائم لا شك أنه حى ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة ، واذا كان كذلك لم يصح أن يقال ان الله توفاه فلا بدههنا من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر فى الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن أعمالها ، فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الأعمال ، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال ، فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار ، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه . ثم قال (ويعلم ما جرحتم بالنهار) يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى (وما علمتم من الجوارح) والمراد منها الكواسب من الطير والسباع واحدتها جارحة . وقال تعالى (والذين اجترحوا السيآت) أى اكتسبوا . وبالجملة فالمراد منه أعمال الجوارح

ثم قال تعالى ﴿ثم يبعثكم فيه﴾ أى يرد اليكم أرواحكم فى النهار ، والبعث ههنا اليقظة . ثم قال (ليقضى أجل مسمى) أى أعماركم المكتوبة ، وهى قوله (وأجل مسمى عنده) والمعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم ، ومعنى القضاء فصل الأمر على سبيل التمام ، ومعنى قضاء الأجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ «٦١» ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ «٦٢»

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه ينيمهم أولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الأحياء بعد الاماتة، لاجرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة. فقال (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون) فى ليلكم ونهاركم وفى جميع أحوالكم وأعمالكم

قوله تعالى ﴿وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته. وتقريره انا بينا فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة، كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وانفذ ومنه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله (وهو القاهر فوق عباده) مشعر بأن هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية. والفوقية المفيدة لصفة القهر هى الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع فى المكان قد يكون مقهورا. وتقرير هذا القهر من وجوه: الأول: أنه قهار للعدم بالتكوين والايجاد، والثانى: أنه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذى ينقل الممكن من العدم إلى الوجود تارة ومن الوجود إلى العدم أخرى. فلا وجود إلا بايجاده ولا عدم إلا باعدامه فى الممكنات. والثالث: أنه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور. والنهار بالليل والليل بالنهار. وتمام تقريره فى قوله (قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء)

وإذا عرفت منهج الكلام. فاعلم أنه بحر لا ساحل له لأن كل مخلوق فله ضد. فالفوق ضده التحت، والماضى ضده المستقبل، والنور ضده الظلمة، والحياة ضدها الموت، والقدرة ضدها العجز. وتأمل فى سائر الأحوال والصفات لتعرف أن حصول التضاد بينها يقضى عليها بالمقهورية والعجز والنقصان. وحصول هذه الصفات فى الممكنات يدل على أن لها مدبرا قادرا قاهرا منزها عن الضد والند، مقدسا عن الشبيه والشكل. كما قال (وهو القاهر فوق عباده) والرابع: أن هذا

البدن مؤلف من الطبائع الأربع . وهى متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصة فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر وأخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية ، وهو الذى ذكره ابن سينا فى الاشارات لأن تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الأمشاج ، والقاهر لهذه الطبائع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع ، والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع ، فثبت أن القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فالجسد كثيف سفلى ظلمانى فاسد عفن . والروح لطيف علوى نورانى مشرق باق طاهر نظيف . فبينهما أشد المنافرة والمباعدة . ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة ، وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه منتفعا بالآخر . فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق . والبدن يصير آلة للروح فى تحصيل السعادات الأبدية ، والمعارف الالهية ، فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فعند دخول الروح فى الجسد أعطى الروح قدرة على فعل الضدين ، ومكنة من الطرفين إلا أنه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل أخرى إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض ، فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان إقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك أخرى بسبب حصول تلك الداعية فى قلبه من الله يجرى مجرى القهر فكان قاهرا لعباده من هذه الجهة ، واذا تأملت هذه الأبواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده)

وأما قوله تعالى ﴿ ويرسل عليكم حفظة ﴾ فالمراد أن من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) واتفقوا على أن المقصود من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الأعمال . ثم اختلفوا فمنهم من يقول : إنهم يكتبون الطاعات والمعاصى والمباحات بأسرها بدليل قوله تعالى (ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن مع كل إنسان ملكين : أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ، فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين ، واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها ، فان لم يتب كتب عليه . والقول الأول : أقوى لأن قوله تعالى (ويرسل عليكم حفظة) يفيد حفظة الكل من غير تخصيص

﴿والبحث الثانى﴾ أن ظاهر هـذه الآيات يدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال ، أما على صفات القلوب وهى العلم والجهل فليس فى هذه الآيات مايدل على اطلاعهم عليها . أما فى الأقوال ، فلقوله تعالى (مايلفظ من قوله إلالديه رقيب عتيد) وأما فى الأعمال فلقوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراماكاتبين يعلمون ماتفعلون) فأما الايمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها .

﴿البحث الثالث﴾ ذكروا فى فائدة جعل الملائكة موكلين على بنى آدم وجوها : الأول : أن المكلف إذا علم أن الملائكة موكلون به يحصون عليه أعماله ويكتبونها فى صحائف تعرض على رؤس الأشهاد فى مواقف القيامة كان ذلك أزجر له عن القبائح . الثانى : يحتمل فى الكتابة أن يكون الفائدة فيها أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن ، أما وزن الصحائف فممكن الثالث : يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد . ويجب علينا الايمان بكل ماورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه أولم نعقل ، فهذا حاصل ماقاله أهل الشريعة وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم فى هذا الباب على وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ قال المتأخرون منهم (وهو القاهر فوق عباده) ومن جملة ذلك القهر أنه خلط الطبائع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة ، فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله (ويرسل عليكم حفظة) تلك النفوس والقوى ، فانها هى التى تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو قول بعض القدماء أن هـذه النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها ، فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول فى الذكاء والبلادة والحرية والنذالة والشرف والدناءة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح سماوى هو لها كالأب الشفيق والسيد الرحيم يعينها على مهماتها فى يقظاتها ومناماتها تارة على سبيل الرؤيا ، وأخرى على سبيل الالهامات فالأرواح الشريرة لها مبادى من عالم الأفلاك وكذ الأرواح الخيرة وتلك المبادى تسمى فى مصطلحهم بالطباع التام يعنى تلك الأرواح الفلكية فى تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة ، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول فى كل باب أضعف من علته ولأصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية فى هذا الباب كلام كثير .

﴿والقول الثالث﴾ النفس المتعلقة بهذا الجسد . لاشك فى أن النفوس المفارقة عن الأجساد

لما كانت مساوية لهذه فى الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب مابينهما من المشاكلة والموافقة وهى أيضاً تتعلق بوجهما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذى جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا﴾ فهنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أنه تعالى قال (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وقال (الذى خلق الموت والحياة) فهذان النصان يدلان على أن توفى الأرواح ليس إلا من الله تعالى . ثم قال (قل يتوفاكم ملك الموت) وهذا يقتضى أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت . ثم قال فى هذه الآية (توفته رسلنا) فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة .

والجواب : أن التوفى فى الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى ، وهو فى عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت ، وهو الرئيس المطاق فى هذا الباب ، وله أعوان وخدم وأنصار ، فحسنت إضافة التوفى إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة والله أعلم .

﴿البحث الثانى﴾ من الناس من قال : هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة ، وهم أعيان أولئك الحفظة فهم فى مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله ، وعند مجىء الموت يتوفونهم ، والأكثرون أن الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون أمر الوفاة ، ولا دلالة فى لفظ الآية تدل على الفرق ، إلا أن الذى مال اليه الأكثرون هو القول الثانى ، وأيضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والريحان ، وبعضهم يسمون بالكروبيين لكونهم مبادى الكرب والغم والأحزان .

﴿البحث الثالث﴾ الظاهر من قوله تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت) أنه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الأرواح ، والمراد بالحفظة المذكورين فى هذه الآية : أتباعه ، وأشياعه عن مجاهد : جعل الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله ، وما من أهل بيت إلا ويطوف عليهم فى كل يوم مرتين ، وجاء فى الأخبار من صفات ملك الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها أحوال عجيبة .

﴿والبحث الرابع﴾ قرأ حمزة : توفاه بالألف ممالة والباقون بالتاء ، فالأول لتقديم الفعل ،

ولأن الجمع قد يذكر . والثانى على تأنيث الجمع .

أما قوله تعالى ﴿وهم لايفرطون﴾ أى لايقصرون فيما أمرهم الله تعالى به ، وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقبض الأرواح لايقصرون فيما أمروا به . وقوله فى صفة ملائكة النار (لا يعصون الله ماأمرهم) يدل على أن ملائكة العذاب لا يقصرون فى تلك التكاليف ، وكل من أثبت عصمة الملائكة فى هذه الأحوال أثبت عصمتهم على الاطلاق ، فدلت هــــذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق . أما قوله تعالى (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) ففيه مباحث : الأول : قيل المردودون هم الملائكة يعنى كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة . وقيل : بل المردودون البشر ، يعنى أنهم بعد موتهم يردون إلى الله . واعلم أن هـذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية . لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله . والميت مع كونه ميتا لايمكن أن يرد إلى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة ، لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله ، وما لم يكن حيا لم يصح هذا المعنى فيه ، فثبت انه حصل ههنا موت وحياة اما الموت ، فنصيب البدن : فبقى أن تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى (ثم ردوا إلى الله) وثبت ان المرد وهو النفس والروح . ثبت ان الانسان ليس إلا النفس والروح ، وهو المطلوب .

واعلم أن قوله (ثم ردوا إلى الله) مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن . لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال : إنما يكون لو أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ، ونظيره قوله تعالى (ارجعى إلى ربك) وقوله (اليه مرجعكم جميعا) ونقل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألفى عام» وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن . حجة ضعيفة بينا ضعفها فى الكتب العقلية .

﴿البحث الثانى﴾ كلمة «إلى» تفيد انتهاء الغاية فقوله إلى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه .

﴿البحث الثالث﴾ انه تعالى سمى نفسه فى هذة الآية باسمين : أحدهما المولى : وقد عرفت ان لفظ المولى ، ولفظ الولى مشتقان من الولى : أى القرب ، وهو سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن لقوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وأيضا المعتق يسمى بالمولى ، وذلك كالمشعر بأنه أعتقهم من العذاب ، وهو المراد من قوله (سبقت

رحمتى غضبى) وأيضا أضاف نفسه إلى العبد فقال (مولاهم الحق) وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال : مولاهم الحق ، والمعنى أنهم كانوا فى الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهى النفس والشهوة والغضب كما قال (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالى الباطلة ، وانتقل إلى تصرفات المولى الحق .

﴿والاسم الثانى الحق﴾ واختلفوا هل هو من أسماء الله تعالى ، فقيل : الحق مصدر . وهو نقيض الباطل ، وأسماء المصادر لاتجرى على الفاعلين إلا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل ، ويمكن أن يقال : الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته ، فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو ، واعلم أنه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق .

أما قوله ﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ألا له الحكم) معناه أنه لاحكم إلا لله . ويتأكد ذلك بقوله (إن الحكم إلا لله ، وذلك يوجب أنه لاحكم لأحد على شيء إلا الله ، وذلك يوجب أن الخير والشر كله بحكم الله وقضائه ، فلولا أن الله حكم للسعيد بالسعادة والشقى بالشقاوة ، وإلا لما حصل ذلك

﴿المسألة الثانية﴾ قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لاتوجب الثواب والمعصية لاتوجب العقاب ، إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم ، وهو أخذ الثواب ، وذلك ينافى مادلت الآية عليه أنه لاحكم إلا لله .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى . قال لو كان كلامه قديما لوجب أن يكون متكلما بالمحاسبة . الآن : وقبل خلقه ، وذلك محال لأن المحاسبة تقتضى حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم ، فانه تعالى كان قبل الخلق عالما بأنه سيوجد ، وبعد وجوده صار عالما بأنه قبل ذلك وجد ، فلم يلزم منه تغير العلم . فلم لايجوز مثله فى الكلام . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى كيفية هذا الحساب ، فمنهم من قال : انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة ، لايشغله كلام عن كلام ، ومنهم من قال بل يأمر الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد ، لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم ، وذلك باطل لقوله تعالى فى صفة الكفار ، ولايكلمهم . وأما الحكماء فلهم كلام فى تفسير هذا الحساب ، وهو انه إنما يتخلص بتقديم مقدمتين .

﴿فالمقدمة الأولى﴾ ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة والاستقراء التام يكشف عن صحة ماذكرناه . ألا ترى أن كل من كانت مواظبته على عمل من

الأعمال أكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل منه فيه أقوى

﴿المقدمة الثانية﴾ انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة ، وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر فى حصول تلك الملكة ، بل كان يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما فى حصول تلك الملكة ، والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة

﴿المثال الأول﴾ انا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو ألقى فيها مائة ألف من فانها تغوص فى الماء بقدر شبر واحد . فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة ، فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل فى تلك السفينة يوجب غوصها فى الماء بمقدار قليل ، وان قلت وبلغت فى القلة إلى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال

﴿المثال الثانى﴾ أنه ثبت عند الحكماء أن البسائط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب أن يكون كرة والقسى المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة ، فان تحدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون أقل من تحدب القوس المشابهة للأولى من الدائرة الصغرى وإذا كان الأمر كذلك فالكوز إذا ملىء من الماء ، ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء أعظم من حدبته عند ما يوضع الكوز فوق الجبل ، ومتى كانت الحدبة أعظم وأكثر كان احتمال الماء بالكوز أكثر ، فهذا يوجب أن احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل ، إلا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفى بادراكه الحس والخيال لكونه فى غاية القلة

﴿والمثال الثالث﴾ ان الانسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر ، فان رجليهما يكونان أقرب إلى مركز العالم من رأسيهما ، لأن الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، إلا أن ذلك القدر من التفاوت لا يفى بادراكه الحس والخيال

فاذا عرفت هذه الأمثلة : وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات فنقول : لا فعل من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير ، إلا ويفيد حصول أثر فى النفس . إما فى السعادة ، وإما فى الشقاوة ، وعند هذا ينكشف بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات والأفعال الصادرة من اليد ، فهى المؤثرة فى حصول الملكة المخصوصة ، وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل ، فلا جرم تكون الأيدى والأرجل شاهدة يوم القيامة على الانسان ، بمعنى أن تلك الآثار النفسانية ، إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح ، فكان صدور تلك

قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ «٦٣» قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ «٦٤»

الأفعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريا مجرى الشهادة لحصول تلك الآثار المخصوصة فى جوهر النفس، وأما الحساب: فالمقصود منه معرفة مابقى من الدخل والخرج. ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال الخير والشر أثرا فى حصول هيئة من هذه الهيئات فى جوهر النفس، إما من الهيئات الزاكية الطاهرة أو من الهيئات المذمومة الخسيسة، ولاشك أن تلك الأعمال كانت مختلفة. فلاجرم كان بعضها يتعارض بالبعض، وبعد حصول تلك المعارضات بقى فى النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد، وقدر آخر من الخلق الذميم، فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد، ومقدار ذلك الخلق الذميم، وذلك الظهور إنما يحصل فى الآن الذى لا ينقسم، وهو الآن الذى فيه ينقطع تعلق النفس من البدن، فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب. فهذه أقوال ذكرت فى تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية، والله العالم بحقائق الأمور.

قوله تعالى ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الالهية، وكمال الرحمة والفضل والاحسان. وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (قل من ينجيكم) بالتشديد فى الكلمتين، والباقون بالتخفيف. قال الواحدى: والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا، فان شئت نقلت بالهمزة، وإن شئت نقلت بتضعيف العين: مثل: أفرحته وفرحته، وأغرمته وغرمته، وفى القرآن (فأنجيناه والذين معه) وفى آية أخرى (ونجينا الذين آمنوا) ولما جاء التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين فى الحسن، غير أن الاختيار التشديد، لأن ذلك من الله كان غير مرة، وأيضاً قرأ عاصم فى رواية أبى بكر خفية بكسر الخاء والباقون بالضم، وهما لغتان، وعلى هذا الاختلاف فى سورة الأعراف، وعن الأخفش فى خفية وخفية أنهما لغتان، وأيضاً الخفية من الاخفاء،

والخيفة من الرهب ، وأيضاً (لئن أنجيتنا) من هذه . قرأ عاصم وحمزة والكسائى (لئن أنجانا) على على المغايبة ، والباقون (لئن أنجيتنا) على الخطاب . فأما الأولون : وهم الذين قرؤا على المغايبة ، فقد اختلفوا . قرأ عاصم بالتفخيم ، والباقون بالأمالة . وحجة من قرأ على المغايبة أن ماقبل هذا اللفظ ، وما بعده مذكور بلفظ المغايبة . فأما ما قبله فقوله (تدعونه) وأما ما بعده فقوله (قل الله ينجيكم منها) وأيضاً فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار ، والتقدير : يقولون لئن أنجيتنا ، والاضمار خلاف الأصل . وحجة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى فى آية أخرى (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين)

﴿المسألة الثانية﴾ (ظلمات البر والبحر) مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما . يقال : لليوم الشديد يوم مظلم . ويوم ذو كواكب أى اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل . وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر عليه ، ويشتبه عليه كيفيه الخروج ، ويظلم عليه طريق الخلاص ، ومنهم من حمله على حقيقته فقال : أما ظلمات البحر فهى أن تجتمع ظلمة الليل . وظلمة البحر وظلمة السحاب ، ويضاف الرياح الصعبة والأمواج الهائلة إليها . فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف . وأما ظلمات البر فهى ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الأعداء ، والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى طريق الصواب ، والمقصود أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان إلا إلى الله تعالى . وهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطناً . لأن الانسان فى هذه الحالة يعظم إخلاصه فى حضرة الله تعالى ، وينقطع رجاؤه عن كل ماسوى الله تعالى ، وهو المراد من قوله (تضرعا وخفية) فبين تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الأصلية فى هذه الحالة بأنه لاملجأ إلا إلى الله ، ولا تعويل إلا على فضل الله . وجب أن يبقى هذا الاخلاص عند كل الأحوال والأوقات ، لكنه ليس كذلك ، فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة . يحيل تلك السلامة إلى الأسباب الجسمانية ، ويقدم على الشرك ، ومن المفسرين من يقول : المقصود من هذه الآية الطعن فى إلهية الأصنام والأوثان ، وأنا أقول : التعلق بشىء مما سوى الله فى طريق العبودية يقرب من أن يكون تعلقا بالوثن ، فان أهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفى . ولفظ الآية يدل على أن عند حصول هذه الشدائد يأتى الانسان بأمور : أحدها : الدعاء . وثانيها : التضرع . وثالثها : الاخلاص بالقلب ، وهو المراد من قوله (وخفية) ورابعها : التزام الاشتغال بالشكر . وهو المراد من قوله (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) ثم بين تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف ، ومن سائر موجبات الخوف والكرب . ثم إن ذلك الانسان يقدم على الشرك ، ونظير هذه الآية قوله

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ «٦٥»

(ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين) وبالجملة فعادة أكثر الخلق ذلك . إذا شاهدوا الأمر الهائل أخلصوا ، وإذا انتقلوا إلى الأمن والرفاهية أشركوا به .

قوله تعالى ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهو ممزوج بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على إيصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة ، وأما إرسال العذاب عليهم تارة من فوقهم ، وتارة من تحت أرجلهم ففيه قولان : الأول : حمل اللفظ على حقيقته فنقول : العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق ، كما فى قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق . وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق . كما حصب قوم لوط ، وكما رمى أصحاب الفيل ، وأما العذاب الذى ظهر من تحت أرجلهم . فمثل الرجفة ، ومثل خسف قارون . وقيل : هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع أنواع العذاب التى يمكن نزولها من فوق ، وظهورها من أسفل .

﴿القول الثانى﴾ أن يحمل هذا اللفظ على مجازه . قال ابن عباس : فى رواية عن عكرمة عذابا من من فوقكم أى من الامراء ، ومن تحت أرجلكم من العبيد والسفلة . أما قوله (أو يلبسكم شيعا) فاعلم أن الشيع جمع الشيعة . وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة والجمع شيع وأشياع . قال تعالى (كما فعل بأشياعهم من قبل) وأصله من الشيع وهو التبع ، ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا . قال الزجاج قوله (يلبسكم شيعا) يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق ، فيجعلكم فرقا ولا تكونون فرقة واحدة ، فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله (ويذيق بعضكم بأس بعض) عن ابن عباس رضى الله عنهما : لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية شق ذلك على الرسول عليه

وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ «٦٦» لِّكُلِّ نَبَأٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ «٦٧»

الصلاة والسلام وقال «ما بقاء أمتى إن عوملوا بذلك» فقال له جبريل : انما أنا عبد مثلك فادع ربك لأمتك ، فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك . فقال جبريل : ان الله قد امنهم من خصلتين أن لايبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ، ولا من تحت أرجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من أن يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «إن أمتى ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة الناجية فرقة» وفى رواية أخرى كلهم فى الجنة إلا الزنادقة .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (أو يلبسكم شيعا) هو أنه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية . وظاهر أن الحق منها ليس إلا الواحد ، وما سواه فهو باطل فهذا يقتضى أنه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله (ويذيق بعضكم بأس بعض) لاشك أن أكثرها ظلم ومعصية ، فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر . أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح . انما النزاع فى أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا ؟

والجواب : أن وجه التمسك بالآية شيء آخر فانه قال (هو القادر) على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب أن يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المقلدة والحشوية : هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال ، وذلك لأن فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة فى الأديان وتفرق الخلق الى المذاهب والأديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية . والمفضى الى المذموم مذموم ، فوجب أن يكون فتح باب النظر والاستدلال فى الدين مذموما وجوابه سهل والله أعلم .

ثم قال تعالى فى آخر الآية (انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون) قال القاضى : هذا يدل على أنه تعالى أراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات ، أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات . وجوابنا : بل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فقه وفهم ، فأما من أعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون﴾

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِى آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ «٦٨»

الضمير فى قوله (وكذب به) إلى ماذا يرجع فيه أقوال: الأول: أنه راجع إلى العذاب المذكور فى الآية السابقة (وهو الحق) أى لابد وأن ينزل بهم. الثانى: الضمير فى «به» للقرآن وهو الحق أى فى كونه كتابا منزلا من عند الله. الثالث: يعود إلى تصريف الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات، ثم قال (قل لست عليكم بوكيل) أى لست عليكم بحافظ حتى أجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل. انما أنا منذر والله هو المجازى لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون: نسختها آية القتال وهو بعيد، ثم قال تعالى (لكل نبأ مستقر) والمستقر يجوز أن يكون موضع الاستقرار، ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن مازاد على الثلاثى كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج، بمعنى الادخال والاخراج، والمعنى: أن لكل خبر يخبره الله تعالى وقتا أو مكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وان جعلت المستقر بمعنى الاستقرار، كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله تعالى استقرار ولابد أن يعلموا أن الأمر كما أخبر الله تعالى عنه عند ظهوره ونزوله. وهذا الذى خوف الكفار به، يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة، ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر فى الدنيا.

قوله تعالى ﴿وإذا رأيت الدين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل) فبين به أن الذين يكذبون بهذا الدين فانه لايجب على الرسول أن يلازمهم وأن يكون حفيظا عليهم ثم بين فى هذه الآية أن أولئك المكذبين إن ضموا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن فى الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وإذا رأيت) قيل إنه خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والمراد غيره،

وقيل : الخطاب لغيره أى إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون فى آياتنا . ونقل الواحدى أن المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن . فشتموا واستهزؤا فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره . ولفظ الخوض فى اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب . قال تعالى حكاية عن الكفار (وكنا نخوض مع الخائضين) وإذا سئل الرجل عن قوم فقال : تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم شرعوا فى كلمات لا ينبغى ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية فى النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته . قال : لأن ذلك خوض فى آيات الله ، والخوض فى آيات الله حرام بدليل هذه الآية ، والجواب عنه : انا نقلنا عن المفسرين أن المراد من «الخوض» الشروع فى آيات الله تعالى على سبيل الطعن والاستهزاء . وبينا أيضا أن لفظ «الخوض» وضع فى أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (ينسينك) بالتشديد وفعل وأفعل يجريان مجرى واحد كما بينا ذلك فى مواضع . وفى التنزيل (فمهل الكافرين أمهلهم رويدا) والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى (وما أنسانيه إلا الشيطان) ومعنى الآية : إن نسيت وقعدت فلا تقعد بعد الذكرى . وقم إذا ذكرت . والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث . وقال الفراء : الذكرى يكون بمعنى الذكر ، وقوله (مع القوم الظالمين) يعنى مع المشركين .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فأعرض عنهم) وهذا الاعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره . فلما قال بعد ذلك (فلا تقعد بعد الذكرى) صار ذلك دليلا على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ هل يجوز هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم ؟ والجواب : الذين يتمسكوا بظواهر الألفاظ ويزعمون وجوب إجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك ، والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا : لأن المطلوب إظهار الانكار ، فكل طريق أفاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه .

﴿السؤال الثانى﴾ لو خاف الرسول من القيام عنهم . هل يجب عليه القيام مع ذلك؟

الجواب : كل ما أوجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر فانا إن جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف ، سقط الاعتماد عن التكاليف التى بلغها الينا أما غير الرسول فانه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض ، لأن إقدامه على الترك لا يفضى إلى المحذور المذكور .

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَـٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «٦٩» وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ «٧٠»

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى) يفيد أن التكليف ساقط عن الناسى قال الجبائى : إذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف . فعدم القدرة على الشيء أولى بأن يوجب سقوط التكليف . وهذا يدل على أن تكليف مالا يطاق لا يقع ، ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو لم تحصل إلا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل . فوجب أن لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب أن لا يتوجه عليه الأمر بالايمان . واعلم أن هذه الكلمات كثر ذكرها فى هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون﴾

قال ابن عباس : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على أن نجلس فى المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت ، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرونهم ويفهمونهم . قال ومعنى الآية (وما على الذين يتقون) الشرك والكبائر والفواحش (من حسابهم) من آثامهم (من شيء ولكن ذكرى) قال الزجاج : قوله (ذكرى) يجوز أن يكون فى موضع رفع ، وأن يكون فى موضع نصب . أما كونه فى موضع رفع فمن وجهين : الأول : ولكن عليكم ذكرى أى أن تذكروهم وجائز أن يكون ولكن الذى تأمرونهم به ذكرى ، فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير ، وعلى الوجه الثانى الذكرى تكون بمعنى الذكر وأما كونه فى موضع النصب ، فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون . والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض فى ذلك الفضول .

قوله تعالى ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس

بما كسبت ليس لها من دون الله ولى ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون﴾

اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله (الذين يخوضون فى آياتنا) ومعنى (ذرهم) أعرض عنهم وليس المراد أن يترك إنذارهم لأنه تعالى قال بعده (وذكر به) ونظيره قوله تعالى (أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فأعرض عنهم) والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك إنذارهم وتخويفهم.

واعلم أنه تعالى أمر الرسول بأن يترك من كان موصوفا بصفتين:

﴿الصفة الأولى﴾ أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهوا وفى تفسيره وجوه: الأول: المراد أنهم اتخذوا دينهم الذى كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعباً ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به. الثانى: اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها ديناً لهم. الثالث: أن الكفار كانوا يحكمون فى دين الله بمجرد التشهى والتمنى، مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون فى أمر الدين البتة، ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله تعالى عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهوا. والرابع: قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى. ثم إن الناس أكثرهم من المشركين، وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى. والخامس: وهو الأقرب، أن المحقق فى الدين هو الذى ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب. فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا فى سائر الآيات بأنها لعب ولهو. فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا) هو الاشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه. وإذا تأملت فى حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة. والله أعلم.

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (وغرتهم الحياة الدنيا) وهذا يؤكد الوجه الخامس الذى ذكرناه كأنه تعالى يقول إنما اتخذوا دينهم لعباً ولهوا لأجل أنهم غرتهم الحياة الدنيا. فلأجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم أعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها إلى حطام الدنيا.

إذا عرفت هذا، فقوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا) معناه أعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم فى نظرك وزنا (وذكر به) واختلفوا فى أن الضمير فى قوله (به) إلى ماذا يعود؟ قيل وذكر بالقرآن وقيل أنه تعالى قال (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا)

قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَالَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ

والمراد الدين الذى يجب عليهم أن يتدينوا به ويعتقدوا صحته. فقوله (وذكر به) أى بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور. والدين أقرب المذكور، فوجب عود الضمير اليه. أما قوله (أن تبسل نفس بما كسبت) فقال صاحب الكشاف: أصل الابسال المنع ومنه، هذا عليك بسل أى حرام محظور، والباسل الشجاع لامتناعه من خصمه، أو لأنه شديد البسور، يقال بسر الرجل إذا اشتد عبوسه. وإذا زاد قالوا بسل، والعابس منقبض الوجه.

اذا عرفت هذا فنقول: قال ابن عباس (تبسل نفس بما كسبت) أى ترتهن فى جهنم بما كسبت فى الدنيا. وقال الحسن ومجاهد: تسلم للمهلكة أى تمنع عن مرادها وتخذل. وقال قتادة: تحبس فى جهنم، وعن ابن عباس (تبسل) تفضح و(أبسلوا) فضحوا، ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن، ومقتضى الدين مخافة احتباسهم فى نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون. ثم قال تعالى (ليس لها) أى ليس للنفس (من دون الله ولى ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) أى وإن تفد كل فداء، والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها. قال صاحب الكشاف: فاعل يؤخذ ليس هو قوله (عدل) لأن العدل ههنا مصدر، فلا يسند اليه الأخذ. وأما فى قوله (ولا يؤخذ منها عدل) فبمعنى المفدى به، فصح إسناده اليه. فنقول: الأخذ بمعنى القبول وارد. قال تعالى (ويأخذ الصدقات) أى يقبلها. واذا ثبت هذا فيحمل الأخذ ههنا على القبول، ويزول السؤال. والله أعلم.

والمقصود من هذه الآية: بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة، فلا ولى يتولى دفع ذلك المحذور، ولا شفيع يشفع فيها، ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا بأسرها فدية من عذاب الله لم تنفع. فاذا كانت وجوه الخلاص هى هذه الثلاثة فى الدنيا، وثبت أنها لا تفيد فى الآخرة البتة، وظهر أنه ليس هناك إلا الإبسال الذى هو الارتهان والانغلاق والاستسلام، فليس لها البتة دافع من عذاب الله تعالى، واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا أقدم على معاصى الله تعالى. ثم إنه تعالى بين مابه، صاروا مرتهنين وعليه محبوسين، فقال (لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون) وذلك هو النهاية فى صفة الايلام. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل أندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله

هَدَانَا اللهُ كَالَّذِى اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِى الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ «٧١» وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِى إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٧٢»

كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذى اليه تحشرون﴾

اعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الأصنام وهى مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك (قل إنى نهيت أن أعبدالذين تدعون من دون الله) فقال (قل أندعوا من دون الله) أى أنعبد من دون الله النافع الضار مالا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا، ونرد على أعقابنا راجعين إلى الشرك بعد أن أنقذنا الله منه وهدانا للاسلام؟ ويقال لكل من أعرض عن الحق إلى الباطل أنه رجع إلى خلف. ورجع على عقبيه ورجع القهقرى. والسبب فيه أن الأصل فى الانسان هو الجهل، ثم اذا ترقى وتكامل حصل له العلم. قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) فاذا رجع من العلم إلى الجهل مرة أخرى فكأنه رجع إلى أول مرة، فلهذا السبب يقال: فلان رد على عقبيه.

وأما قوله ﴿كالذى استهوته الشياطين فى الأرض﴾ فاعلم أنه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة أنواع من الصفات:

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (استهوته الشياطين) وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (استهواه) بألف ممالة على التذكير والباقون بالتاء. لأن الجمع يصلح أن يذكر على معنى الجمع. ويصلح أن يؤنث على معنى الجماعة.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى اشتقاق (استهوته) على قولين:

﴿القول الأول﴾ أنه مشتق من الهوى فى الأرض، وهو النزول من الموضع العالى إلى الوهدة السافلة العميقة فى قعر الأرض. فشبه الله تعالى حال هذا الضال به وهو قوله (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء) ولاشك أن حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالى إلى الوهدة العميقة المظلمة يكون فى غاية الاضطراب والضعف والدهشة.

﴿والقول الثانى﴾ أنه مشتق من اتباع الهوى والميل، فان من كان كذلك فانه ربما بلغ

النهاية فى الحيرة ، والقول الأول أولى ، لأنه أكمل فى الدلالة على الدهشة والضعف .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (حيران) قال الأصمعى : يقال حار يحار حيرة وحيرا ، وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ، ومعنى الحيرة هى التردد فى الأمر بحيث لايهتدى إلى مخرجه . ومنه يقال : الماء يتحير فى الغيم أى يتردد ، وتحيرت الروضة بالماء اذا متلأت فتردد فيها الماء . واعلم أن هذا المثل فى غاية الحسن ، وذلك لأن الذى يهوى من المكان العالى إلى الوهدة العميقة يهوى اليها مع الاستدارة على نفسه ، لأن الحجر حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل ينزل على الاستدارة ، وذلك يوجب كمال الترددو التحير ، وأيضا فعند نزوله لايعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه أو يقل ، فاذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال علمت أنك لاتجد مثالا للمتحير المتردد الخائف أحسن ولا أكمل من هذا المثال .

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا) قالوا نزلت هذه الآية فى عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه فانه كان يدعو أباه إلى الكفر وأبوه كان يدعوه إلى الايمان ويأمره بأن يرجع من طريق الجهالة إلى الهداية ومن ظلمة الكفر إلى نور الايمان . وقيل : المراد أن لذلك الكافر الضال أصحابا يدعونه إلى ذلك الضلال ويسمونه بأنه هو الهدى وهذا بعيد . والقول الصحيح هو الأول .

ثم قال تعالى ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾ يعنى هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ماذكرناه من تقرير أمر الكمال والشرف .

ثم قال تعالى ﴿وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ واعلم أن قوله (إن هدى الله هو الهدى) دخل فيه جميع أقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات ، وتقرير الكلام أن كل ماتعلق أمر الله به ، فاما أن يكون من باب الأفعال ، وإما أن يكون من باب التروك .

أما القسم الأول : فاما أن يكون من باب أعمال القلوب وإما أن يكون من باب أفعال الجوارح ، ورئيس أعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ، ورئيس أعمال الجوارح الصلاة ، وأما الذى يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل مالاينبغى ، والله سبحانه لما بين أولا أن الهدى النافع هو هدى الله ، أردف ذلك الكلام الكلى بذكر أشرف أقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذى هو رئيس الطاعات الروحانية ، والصلاة التى هى رئيسة الطاعات الجسمانية ، والتقوى التى هى رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغى ، ثم بين منافع هذه الأعمال فقال (وهو الذي اليه تحشرون) يعني أن منافع هذه الأعمال انما تظهر فى يوم الحشر والبعث والقيامة

وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ «٧٣»

فان قيل : كيف حسن عطف قوله (وأن أقيموا الصلاة) على قوله (وأمرنا لنسلم لرب العالمين)؟

قلنا : ذكر الزجاج فيه وجهين : الأول : أن يكون التقدير ، وأمرنا فقيل لنا أسلموا لرب العالمين وأقيموا الصلاة.

فان قيل : هب أن المراد ما ذكرتم. لكن ما الحكمة فى العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل إلى ذلك اللفظ الذى لا يهتدى العقل إلى معناه إلا بالتأويل؟

قلنا : وذلك لأن الكافر ما دام يبقى على كفره ، كان كالغائب الأجنبى فلاجرم يخاطب بخطاب الغائبين ، فيقال له (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) واذا أسلم وآمن ودخل فى الايمان صار كالقريب الحاضر ، فلا جرم يخاطب بخطاب الحاضرين . ويقال له (وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذى اليه تحشرون) فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتى الكفر والايمان ، وتقريره أن الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر. والله أعلم

قوله تعالى ﴿وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ فى الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الأصنام . ذكر ههنا ما يدل على أنه لا معبود إلا الله وحده وهو هذه الآية ، وذكر فيها أنواعا كثيرة من الدلائل . أولها : قوله (وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق) أما كونه خالقا للسموات والأرض . فقد شرحنا فى قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) وأما أنه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى فى سورة آل عمران (ربنا ما خلقت هذا باطلا) وقوله (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق) وفيه قولان .

﴿القول الأول﴾ وهو قول أهل السنة أنه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك فى ملكه حسن وصواب على الاطلاق . فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول المعتزلة أن معنى كونه حقا أنه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم . قال القاضى : ويدخل فى هـذه الآية أنه خلق المـكلف أولا حتى يمكنه الانتفاع بخاق السموات والأرض ، ولحكماء الاسلام فى هذا الباب طريقة أخرى ، وهى أنه يقال : أودع فى هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه . وثانيها : قوله (ويوم يقول كن فيكون) فى تأويل هـذه الآية قولان . الأول : التقدير وهو الذى خاق السموات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون . والمراد من هـذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أنه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الأفلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الأرواح إلى الأجساد على سبيل كن فيـكون .

﴿والوجه الثانى﴾ فى التأويل أن نقول قوله (الحق) مبتدا و (يوم يقول كن فيكون) ظرف دال على الخبر ، والتقدير : قوله (الحق) واقع (يوم يقول كن فيكون) كقولك يوم الجمعة القتال ، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة . والمراد من كون قوله حقا فى ذلك اليوم أنه سبحانه لا يقضى إلا بالحق والصدق ، لأن أقضيته منزهـة عن الجور والعبث . وثالثها : قوله (وله الملك يوم ينفخ فى الصور) فقوله (وله الملك) يفيد الحصر ، والمعنى : أنه لا ملك فى يوم ينفخ فى الصور إلا الحق سبحانه وتعالى ، فالمراد بالكلام الثانى تقريرا لحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل ، والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التى لا دافع لها ولا معارض

فان قال قائل : قول الله حق فى كل وقت ، وقدرته كاملة فى كل وقت ، فما الفائدة فى تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين ؟

قلنا : لأن هذا اليوم هو اليوم الذى لا يظهر فيه من أحد نفع ولا ضر ، فكان الأمر كما قال سبحانه (والأمر يومئذ لله) فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ، ورابعها : قوله (عالم الغيب والشهادة) تقديره ، وهو عالم الغيب والشهادة

واعلم انا ذكرنا فى هذا الـكتاب الكامل أنه سبحانه ما ذكر أحوال البعث فى القيامة إلا وقرر فيه أصلين : أحـدهما : كونه قادرا على كل الممكنات ، والثانى : كونه عالما بكل المعلومات لأن بتقدير أن لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الأرواح إلى الأجساد وبتقدير أن لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك أيضا منه لأنه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصى . والمؤمن بالكافر . والصديق بالزنديق ، فلا يحصل المقصود الأصلى من البعث والقيامة . أما إذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود ، فقوله (وله الملك يوم ينفخ فى الصور)

يدل على كمال القدرة ، وقوله (عالم الغيب والشهادة) يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما أن يكون قوله حقا ، وأن يكون حكمه صدقا . وأن تكون قضاياه مبرأة عن الجور والعبث والباطل

ثم قال ﴿وهو الحكيم الخبير﴾ والمراد من كونه حكيما أن يكون مصيبا فى أفعاله ، ومن كونه خبيرا ، كونه عالما بحقائقها من غير اشتباه ومن غير التباس . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا فى كثير من هذا الكتاب أنه ليس المراد بقوله (كن فيكون) خطابا وأمرا لأن ذلك الأمر ان كان للمعدوم فهو محال . وان كان للموجود فهو أمر بأن يصير الموجود موجودا وهو محال . بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيئته فى تكوين الكائنات وايجاد الموجودات

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يوم ينفخ فى الصور) ولا شبهة أن المراد منه يوم الحشر ، ولا شبهة عند أهل الاسلام أن الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى فى مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا فى المراد بالصور فى هذه الآية على قولين :

﴿القول الأول﴾ أن المراد منه ذلك القرن الذى ينفخ فيه وصفته مذكورة فى سائر السور

﴿والقول الثانى﴾ ان الصور جمع صورة والنفخ فى الصور عبارة عن النفخ فى صور الموتى ، وقال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة . قال الواحدى رحمه الله : أخبرنى أبو الفضل العروضى عن الأزهرى عن المنذرى عن أبى الهيثم : انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ، وروى ذلك عن أبى عبيدة قال أبو الهيثم . وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال (وصوركم فأحسن صوركم) وقال (ونفخ فى الصور) فمن قرأ ونفخ فى الصور ، وقرأ (فأحسن صوركم) فقد افترى الكذب . وبدل كتاب الله ، وكان أبو عبيدة صاحب اخبار وغرائب ، ولم يكن له معرفة بالنحو ، قال الفراء : كل جمع على لفظ الواحد المذكر سبق جمعه واحده ، فواحده بزيادة هاء فيه ، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه ، وإذا أفردت واحدته زيدت فيها هاء لأن جمع هذا الباب سبق واحده . ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف ، وزلفة وزلف ، وأما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال واحدته صورة وإنما تجمع صورة الانسان صورا لأن واحدته سبقت جمعه . قال الازهرى : قد أحسن أبو الهيثم فى هذا الكلام ، ولا يجوز عندى غير ماذهب اليه . وأقول : ومما يقوى هذا الوجه انه لو كان

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ «٧٤»

المراد نفخ الروح فى تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح فى الصور يضيفه الله إلى نفسه ، كما قال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) وقال (فنفخنا فيها من روحنا) وقال (ثم أنشأناه خلقا آخر) وأما نفح الصور بمعنى النفخ فى القرن ، فانه تعالى يضيفه لا إلى نفسه كما قال (فاذا نقر فى الناقور) وقال (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض ثم نفخ فيه أخرى فاذاهم قيام ينظرون) فهذا تمام القول فى هذا البحث ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿ وإذا قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين ﴾ فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه سبحانه كثيرا يحتج على مشركى العرب بأحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لأنه يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله مقرين بأنهم من أولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره . فلاجرم ذكر الله حكاية حاله فى معرض الاحتجاج على المشركين

واعلم أن هذا المنصب العظيم وهو اعتراف أكثر أهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لأحد كما اتفق للخليل عليه السلام ، والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فابراهيم وفى بعهد العبودية ، والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل أخرى . أما الاجمال ففى آيتين احداهما قوله (وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن) وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تمم عهد العبودية . والثانية قوله تعالى (إذا قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العلمين) وأما التفصيل : فهو انه عليه السلام ناظر فى اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد فى مقامات كثيرة .

﴿ فالمقام الأول ﴾ فى هذا الباب مناظرته مع أبيه حيث قال له (ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

﴿ والمقام الثانى ﴾ مناظرته مع قومه . وهو قوله (فلما جن عليه الليل)

﴿والمقام الثالث﴾ مناظرته مع ملك زمانه ، فقال (ربى الذى يحيى ويميت)

﴿والمقام الرابع﴾ مناظرته مع الكفارة بالفعل ، وهو قوله تعالى (فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم) ثم ان القوم قالوا (حرقوه وانصروا آلهتكم) ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال (انى أرى فى المنام أنى أذبحك) فعند هذا ثبت أن ابراهيم عليه السلام كان من الفتيان ، لأنه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان . ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) فوجب فى كرم الله تعالى أنه يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه فى هذا السؤال ، فلا جرم أجاب دعاءه . وقبل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف إلى قيام القيامة . ولما كان العرب معترفين بفضله لاجرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركى العرب

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم انه ليس فى العالم أحد يثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الوجوب والقدرة والعلم والحكمة ، لكن الثنوية يثبتون إلهين ، أحدهما حكيم يفعل الخير ، والثانى سفيه يفعل الشر ، وأما الاشتغال بعبادة غير الله . فى الذاهبين اليه كثرة . فمنهم عبدة الكواكب ، وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خالق هذه الكواكب . وفوض تدبير هذا العالم السفلى اليها . فهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم ، قالوا : فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب ، ثم ان هذه الافلاك والكواكب تعبد الله وتطيعه . ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ، ويقولون هذه الافلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء . وهى المدبرة لأحوال هذا العالم الأسفل . وهؤلاء هم الدهرية الخالصة ، وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الاصنام

واعلم أن هنا بحثا لابد منه . وهو انه لادين أقدم من دين عبدة الاصنام ، والدليل عليه أن أقدام الأنبياء الذين وصل الينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا (لاتذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقى ذلك الدين إلى هذا الزمان فان أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذى هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان فى بديهة العقل . لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السماء والأرض علم ضرورى ، والعلم الضرورى يمتنع اطباق الخلق الكثير على انكاره ، فظهر أنه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم

خالقا للسماء والأرض ، بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل ، والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث فى أول سورة البقرة ، ولا بأس بأن نعيده ههنا تكثيرا للفوائد

﴿فالتأويل الأول﴾ وهو الاقوى أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب ، فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة ، وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة فى هذا العالم ، ثم ان الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها فى طوالع الناس على أحوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث فى هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الأكبر ، إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة للاله الأكبر ، إلا أنها هى المدبرة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط بين الاله الأكبر ، وبين أحوال هذا العالم . وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار فى أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إلى الشمس وهى الياقوت والألماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغرضهم من عبادة هذه الأصنام هو عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلى من عبادة هذه الأصنام هو عبادة الكواكب . وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فلهم ههنا مقامان : أحدهما : إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لا تأثير لها البتة فى أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى (ألا له الخلق والأمر) بعد أن بين فى الكواكب أنها مسخرة . والثانى : أنها بتقدير أنها تفعل شيئاً ويصدر عنها تأثيرات فى هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع ، والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ماذكرناه . أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة ؟ إنى أراك وقومك فى ضلال مبين فأفتى بهذا الكلام أن عبادة الاصنام جهل ، ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شىء منها للالهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله يرجع إلى القول بالهية هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآية متنافية متنافرة . وإذا عرفت هذا ظهر أنه لا طريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا بابطال كون الشمس والقمر

وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له .

﴿الوجه الثانى﴾ فى شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام ماذكره أبومعشر جعفربن محمد المنجم البلخى رحمه الله فقال فى بعض كتبه : إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى جسم وذو صورة كأحسن مايكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون عنا بالسموات . فلاجرم اتخذوا صوراً وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرؤيا والهيكل فيتخذون صورة فى غاية الحسن ويقولون أنها هيكل الاله . وصورة أخرى دون الصورة الاولى ويجعلونها على صورة الملائكة ، ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة . فان صح ماذكره أبومعشر فالسبب فى عبادة الأوثان اعتقاد أن الله تعالى جسم وفى مكان .

﴿الوجه الثالث﴾ فى هذا الباب أن القوم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير كل واحد من الأقاليم إلى ملك بعينه . وفوض تدبير كل قسم من أقسام ملك العالم إلى روح سماوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ، ومدبر الجبال ملك آخر . ومدبر الغيوم والأمطار ملك ، ومدبر الأرزاق ملك ، ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر . فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من أولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكى من الآثار والتدبيرات ، وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها فى أول سورة البقرة . ولنكتف ههنا بهذا القدر من البيان . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد إبراهيم هو آزر . ومنهم من قال اسمه تارح . قال الزجاج : لا خلاف بين النسابين ان اسمه تارح ، ومن الملحدة من جعل هذا طعنا فى القرآن . وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . وللعلماء ههنا مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن اسم والد إبراهيم عليه السلام هو آزر ، وأما قولهم أجمع النسابون على أن اسمه كان تارح . فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الاجماع انما حصل لأن بعضهم يقلد بعضا ، وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما . وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ، ولا عبرة بذلك فى مقابلة صريح القرآن

﴿المقام الثانى﴾ سلمنا أن اسمه كان تارح ثم لنا ههنا وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين . فيحتمل أن يقال ان اسمه الأصلى كان آزر وجعل تارح لقبا له ، فاشتهر هذا اللقب وخفى الاسم . فالله تعالى ذكره بالاسم ،

ويحتمل أن يكون بالعكس ، وهو أن تارح كان اسما أصليا وآزر كان لقبا غالبا . فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب

﴿الوجه الثانى﴾ أن يكون لفظة آزر صفة مخصوصة فى لغتهم ، فقيل ان آزر اسم ذم فى لغتهم وهو المخطىء كأنه قيل ، وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطىء كأنه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق ، وقيل آزر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية ، وهو أيضا فارسية أصلية

واعلم أن هـذين الوجهين انمـا يجوز المصير اليهما عنـد من يقول بجواز اشتمال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب

﴿والوجه الثالث﴾ أن آزر كان اسم صنم يعبـده والد إبراهيم ، وانمـا سماه الله بهذا الاسم لوجهين : أحدهما : أنه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ فى محبة أحـد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب . قال الله تعالى (يوم ندعوا كل أناس بامامهم) وثانيها :أن يكون المرادعابد آزرفحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه

﴿الوجه الرابع﴾ أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عماله ، والعم تديطلقعليه اسم الأب ، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنهم قالوا (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسمعيل واسحق) ومعلوم أن اسمعيل كان عما ليعقوب . وقد أطلقوا عليه لفظ الأب فكذا ههنا . واعلم أن هذه التكلفات انمـا يجب المصير اليها لودل دليل باهر على أن والد إبراهيم ماكاناسمه آزروهذا الدليل لم يوجد البتة ، فأى حاجة تحملنا على هذه التأويلات ، والدليل القوى على صحة أن الأمر على مايدل عليه ظاهر هذه الآية ، أن اليهودوالنصارى والمشركين كانوا فى غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام واظهار بغضه ، فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع فى العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا أن هذا النسب صحيح والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت الشيعة : إن أحدا من آباء الرسول عليه الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافرا وأنكروا أن يقال أن والد إبراهيم كان كافرا وذكروا أن آزر كان عم ابراهيم عليه السلام . وماكان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن آباء الأنبياء ماكانوا كفارا ويدل عليه وجوه : منها قوله تعـالى (الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين)

قيل معناه : انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير : فالآية دالة على أن جميع آباء محمد عليه السلام كانوا مسلمين . وحينئذ يجب القطع بأن والد ابراهيم عليه السلام كان مسلما .

فان قيل : قوله (وتقلبك فى الساجـدين) يحتمل وجوها أخر : أحـدها : انه لمـا نسخ فرض

قيام الليل طاف الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من أصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم . فالمراد من قوله (وتقلبك فى الساجدين) طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين . وثانيها : المراد أنه عليه السلام كان يصلى بالجماعة فتقلبه فى الساجدين معناه : كونه فيما بينهم ومختلطا بهم حال القيام والركوع والسجود . وثالثها : أن يكون المراد أنه ما يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين فى الاشتغال بأمور الدين . ورابعها : المراد تقلب بصره فيمن يصلى خلفه ، والدليل عليه قوله عليه السلام «أتموا الركوع والسجود فانى أراكم من وراء ظهرى» فهذه الوجوه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية . فسقط ماذكرتم .

والجواب : لفظ الآية محتمل للكل ، فليس حمل الآية على البعض أولى من حملها على الباقى . فوجب أن نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود . ومما يدل أيضا على أن أحدا من آباء محمد عليه السلام ماكان من المشركين قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» وقال تعالى (انما المشركون نجس) وذلك يوجب أن يقال : أن أحدا من أجداده ماكان من المشركين .

إذا ثبت هذا فنقول : ثبت بما ذكرنا أن والد ابراهيم عليه السلام ما كان مشركا . وثبت أن آزر كان مشركا . فوجب القطع بأن والد ابراهيم كان انسانا آخر غير آزر .

﴿الحجة الثانية﴾ على أن آزرماكان والد ابراهيم عليه السلام . أن هذه الآية دالة على أن ابراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء . ومشافهة الأب بالجفاء لا تجوز . وهذا يدل على أن آزر ما كان والد ابراهيم ، انما قلنا : أن ابراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء فى هذه الآية لوجهين : الأول : أنه قرىء (وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر) بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلى من أعظم أنواع الجفاء . الثانى : أنه قال لآزر (إنى أراك وقومك فى ضلال مبين) وهذا من أعظم أنواع الجفاء والايذاء . فثبت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء ، وانما قلنا : أن مشافهة الأب بالجفاء لاتجوز لوجوه : الأول : قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وهذا عام فى حق الأب الكافر والمسلم ، قال تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) وهذا أيضا عام . الثانى : أنه تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه فقال (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) والسبب فيه أن يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون . فههنا الوالد أولى بالرفق . الثالث : أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا فى القلب ، أما التغليظ فانه يوجب

التنفير والبعد عن القبول . ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام (وجادلهم بالتى هى أحسن) فكيف يليق بابراهيم عليه السلام مثل هذه الخشونة مع أبيه فى الدعوة ؟ الرابع : أنه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام الحلم ، فقال (ان ابراهيم لحليم أواه) وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب ؟ فثبت بهذه الوجوه أن آزر ماكان والد ابراهيم عليه السلام بل كان عما له ، فأما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالأب على ماذكرنا أن أولاد يعقوب سموا اسمعيل بكونه أبا ليعقوب مع أنه كان عما له . وقال عليه السلام «ردوا على أبى» يعنى العم العباس وأيضا يحتمل أن آزر كان والد أم ابراهيم عليه السلام وهذا قد يقال له الأب . والدليل عليه قوله تعالى (ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وعيسى) فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أن ابراهيم عليه السلام كان جدا لعيسى من قبل الأم . وأما أصحابنا فقد زعموا أن والد رسول الله كان كافرا وذكروا أن نص الكتاب فى هذه الآية يدل على أن آزر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه السلام . وأيضا قوله تعالى (وما كان استغفار ابراهيم لأبيه) إلى قوله (فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وذلك يدل على قولنا ، وأما قوله (وتقلبك فى الساجدين) قلنا : قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل هذه الآية على الكل ، قلنا هذا محال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لايجوز . وأيضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز ، وأما قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات» فذلك محمول على أنه ماوقع فى نسبه ما كان سفاحا ، أما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بابراهيم عليه السلام . قلنا : لعله أصر على كفره فلأجل الاصرار استحق ذلك التغليظ . والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ قرىء (آزر) بالنصب وهو عطف بيان لقوله (لأبيه) وبالضم على النداء ، وسألنى واحد فقال : قرىء (آزر) بهاتين القراءتين ، وأما قوله (وإذ قال موسى لأخيه هرون) قرىء (هرون) بالنصب وما قرىء البتة بالضم فما الفرق ؟ قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالأسم استخفاف بالمنادى . وذلك لائق بقصة ابراهيم عليه السلام لأنه كان مصرا على كفره فحسن أن يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح ، وأما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع ، فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة .

﴿المسألة السادسة﴾ اختلف الناس فى تفسير لفظ «الاله» والأصح أنه هو المعبود ، وهذه الآية تدل على هذا القول لأنهم ما أثبتوا للأصنام إلا كونها معبودة ، ولأجل هذا قال إبراهيم لأبيه : (أتتخذ أصناما آلهة) وذلك يدل على أن تفسير لفظ «الاله» هو المعبود .

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ «٧٥»

﴿المسألة السابعة﴾ اشتمل كلام إبراهيم عليه السلام فى هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الأصنام من وجهين : الأول : أن قوله (أتتخذ أصناما آلهة) يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة ؛ إلا أن القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلى الذى فهم من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) والثانى : أن هذه الأصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا ، فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على أنها وإن كثرت فلا نفع فيها البتة .

﴿المسألة الثامنة﴾ احتج بعضهم بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع . قال لأن إبراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال . ولولا الوجوب العقلى لما حكم عليهم بالضلال . لأن ذلك المذهب كان متقدما على دعوة إبراهيم . ولقائل أن يقول : إنه كان ضلالا بحكم شرع الأنبياء الذين كانوا متقدمين على إبراهيم عليه السلام .

قوله تعالى ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الكاف» فى كذلك للتشبيه . وذلك إشارة إلى غائب جرى ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هو أنه عليه السلام استقبح عبادة الأصنام ، وهو قوله (إنى أراك وقومك فى ضلال مبين) والمعنى : ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نريه ملكوت السموات والأرض . وههنا دقيقة عقلية ، وهى أن نور جلال الله تعالى لائح غير منقطع ولا زائل البتة ، والأرواح البشرية لاتصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب ، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى . فاذا كان الأمر كذلك فبقدر مايزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلى فقول ابراهيم عليه السلام (أتتخذ أصناما آلهة) إشارة إلى تقبيح الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ، لأن كل ماسوى الله فهو حجاب عن الله تعالى . فلما زال ذلك الحجاب لاجرم تجلى له ملكوت السموات بالتمام ، فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات) معناه : وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلى جلال الله تعالى ، فكان قوله (وكذلك) منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان ، فكان الأولى

أن يقال : وكذلك أرينا ابراهيم ملكوت السموات والأرض ، فلم عدل عن هذه اللفظة إلى قوله (وكذلك نرى)

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون تقدير الآية ، وكذلك كنا نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض ، فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضى . والمعنى أنه تعالى لما حكى عنه أنه شافه أباه الكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكأنه قيل : وكيف بلغ ابراهيم هذا المبلغ العظيم فى قوة الدين . فأجيب بأنا كنا نريه ملكوت السموات والأرض من وقت طفوليته لأجل أن يصير من الموقنين زمان بلوغه .

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ وهو أعلى وأشرف مما تقدم ، وهو أنا نقول : إنه ليس المقصود من إراءة الله إبراهيم ملكوت السموات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت ، بل المقصود أن يراها فيتوسل بها إلى معرفة جلال الله تعالى وقدسه وعلوه وعظمته . ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية فى الذوات وفى الصفات ، إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية . وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر ضياء الدين رحمه الله تعالى قال : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : سمعت إمام الحرمين يقول : معلومات الله تعالى غير متناهية ، ومعلوماته فى كل واحد من تلك المعلومات أيضا غير متناهية ، وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحياز لانهاية لها على البدل . ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل ، وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضا ، واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزأ كذلك : فكيف القول فى كل ملكوت الله تعالى ، فثبت أن دلالة ملك الله تعالى ، وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية ، وحصول المعلومات التى لا نهاية لها دفعة واحدة فى عقول الخلق محال ، فاذن لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلا بأن يحصل بعضها عقيب البعض لا إلى نهاية ولا إلى آخر فى المستقبل ، فلهذا السبب والله أعلم لم يقل . وكذلك أريناه ملكوت السموات والأرض ، بل قال (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت والأرض) وهذا هو المراد من قول المحققين السفر إلى الله له نهاية ، وأما السفر فى الله فانه لانهاية له والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ (الملكوت) هو الملك ، و«التاء» للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة .

واعلم أن فى تفسير هذه الاراءة قولين : الأول : أن الله أراه الملكوت بالعين ، قالوا إن الله تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسى وإلى حيث ينتهى اليه فوقية العالم الجسمانى ،

وشق له الأرض إلى حيث ينتهى إلى السطح الآخر من العالم الجسمانى . ورأى مافى السموات من العجائب والبدائع ، ورأى مافى باطن الأرض من العجائب والبدائع . وعن ابن عباس أنه قال : لما أسرى بابراهيم إلى السماء ورأى مافى السموات وما فى الأرض فأبصر عبداً على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك ، فقال الله تعالى له : كف عن عبادى فهم بين حالين إما أن أجعل منهم ذرية طيبة أو يتوبون فأغفر لهم أو النار من ورائهم ، وطعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه : الأول : أن أهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لايعصون الله . فلا يليق أن يقال : إنه لما رفع إلى السماء أبصر عبداً على فاحشة . الثانى : أن الأنبياء لايدعون بهلاك المذنب إلا عن أمر الله تعالى ، واذا أذن الله تعالى فيه لم يجز أن يمنعه من إجابة دعائه . الثالث : أن ذلك الدعاء إما أن يكون صوابا أو خطأ ، فان كان صوابا فلم رده فى المرة الثانية ، وإن كان خطأ فلم قبله فى المرة الأولى . ثم قال : وأخبار الآحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها .

﴿والقول الثانى﴾ أن هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل . لابالبصر الظاهر والحس الظاهر . واحتج القائلون بهذا القول بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن ملكوت السموات عبارة عن ملك السماء ، والملك عبارة عن القدرة ، وقدرة الله لاترى ، وإنما تعرف بالعقل ، وهذا كلام قاطع ، إلا أن يقال المراد بملكوت السموات والأرض نفس السموات والأرض . إلا أن على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة .

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر هذه الاراءة فى أول الآية على سبيل الاجمال وهو قوله (وكذلك نرى إبراهيم) ثم فسرها بعد ذلك بقوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب أن يقال إن تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال .

﴿والحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قال فى آخر الآية (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) والرؤية بالعين لاتصير حجة على قومه لأنهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون إبراهيم فيها وماكان يجوز لهم تصديق إبراهيم فى تلك الدعوى إلا بدليل منفصل ومعجزة باهرة ، وإنما كانت الحجة التى أوردها إبراهيم على قومه فى الاستدلال بالنجوم من الطريق الذى نطق به القرآن . فان تلك الأدلة كانت ظاهرة لهم كما أنها كانت ظاهرة لابراهيم .

﴿والحجة الرابعة﴾ أن إراءة جميع العالم تفيد العلم الضرورى بأن للعالم إلها قادراً على كل

الممكنات . ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم . ألا ترى أن الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب . وأما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذاك هو الذي يفيد المدح والتعظيم .

﴿والحجة الخامسة﴾ أنه تعالى كما قال في حق إبراهيم عليه السلام (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض فكذلك قال في حق هذه الأمة (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) فكما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق إبراهيم لا يبعد أن يكون الأمر كذلك .

﴿الحجة السادسة﴾ أنه عليه السلام لما تم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فحكم على السموات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس . وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والأرض لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وأنه خطأ . فثبت أن ذلك الدليل كان عاما فكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت . فوجب أن يكون المراد من إراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وإمكانها وحدوثها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين .

﴿الحجة السابعة﴾ أن اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى (وليكون من الموقنين) كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الآية نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض لأجل أن يصير من الموقنين . فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل ، وجب أن تكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال .

﴿الحجة الثامنة﴾ أن جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو أنها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج إلى الصانع . وإذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكأنه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة . ثم إنها غير شاغلة عن الله تعالى بل هي شاغلة للقلب والروح بالله . أما رؤية العين فالانسان لا يمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال . ألا ترى أن من نظر إلى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة إلا حرفا واحداً فان حدق نظره إلى حرف آخر وشغل بصره به صار محروماً عن إدراك الحرف الأول ، أو عن إبصاره . فثبت أن رؤية الأشياء

الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة . وبتقدير أن تكون ممكنة هى غير باقية وبتقدير أن تكون باقية هى شاغلة عن الله تعالى . ألاترى أنه تعالى مدح محمداً عليه الصلاة والسلام فى ترك هذه الرؤية فقال (مازاغ البصر وماطغى) فثبت بجملة هذه الدلائل أن تلك الاراءة كانت إراءة بحسب بصيرة العقل ، لابحسب البصر الظاهر .

فان قيل : فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فأى فضيلة تحصل لابراهيم بسببها

قلنا : جميع الموحدين وإن كانوا يعرفون أصل هذا الدليل إلا أن الاطلاع على آثار حكمة الله تعالى فى كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب أجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها وأحوالها مما لايحصل إلا للأكابر من الأنبياء عليهم السلام . ولهذا المعنى كان رسولنا عليه الصلاة والسلام يقول فى دعائه «اللهم أرنا الأشياء كما هى» فزال هذا الاشكال . والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى «الواو» فى قوله (وليكون من الموقنين) وذكروا فيه وجوها : الأول : الواو زائدة والتقدير : نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليستدل بها ليكون من الموقنين . الثانى : أن يكون هذا كلاماً مستأنفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات والأرض . الثالث : أن الاراءة قد تحصل وتصير سبباً لمزيد الضلال كما فى حق فرعون قال تعالى (ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى) وقد تصير سبباً لمزيد الهداية واليقين . فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى فى حق إبراهيم عليه السلام : إنا أريناه هذه الآيات ايراها ولأجل أن يكون من الموقنين لا من الجاحدين والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقيناً لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل . واعلم أن الانسان فى أول مايستدل فانه لاينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سبباً لحصول اليقين وذلك لوجوه : الأول : أنه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثر وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهى إلى الجزم . الثانى : أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد ، فكما أن كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذى لا يزول عن القلب ، فكذا ههنا . الثالث : أن القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الأول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة فى القلب ، فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة ، فاذا حصل الاستدلال

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ «٧٦» فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ «٧٧» فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ «٧٨» إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ «٧٩»

الثاني امتزج نوره بالحالة الأولى، فيصير الاشراق واللمعان أتم. وكما أن الشمس إذا قربت من المشرق ظهر نورها فى أول الأمر وهو الصبح. فكذلك الاستدلال الأول يكون كالصبح. ثم كما أن الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس، فاذا وصلت إلى سمت الرأس حصل النور التام. فكذلك العبد كلما كان تدبره فى مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد أجلى. الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم أن شمس العالم الجسمانى لها فى الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن أن يزاد عليه فى الصعود، وأما شمس المعرفة والعقل والتوحيد، فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) اشارة إلى مراتب الدلائل والبينات، وقوله (وليكون من الموقنين) اشارة إلى درجات أنوار التجلى وشروق شمس المعرفة والتوحيد. والله أعلم

قوله تعالى ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين﴾

فى هذه الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف (فلما جن عليه الليل) عطف على قوله (قال إبراهيم لأبيه آزر) وقوله (وكذلك نرى) جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله: يقال جن عليه الليل وأجنه الليل، ويقال: لكل

ما سترته جن وأجن ، ويقال أيضا جنه الليل ، ولكن الاختيار جن عليه الليل . وأجنه الليل . هذا قول جميع أهل اللغة ، ومعنى (جن) ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجان والجنين والمجن والجنن والمجن ، وهو المقبور . والمجنة كل هذا يعود أصله إلى الستر والاستتار ، وقال بعض النحويين (جن عليه الليل) إذا أظلم عليه الليل . ولهذا دخلت «على» عليه كما تقول فى أظلم . فاما جنه فستره من غير تضمين معنى (أظلم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن أكثر المفسرين ذكروا أن ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بأنه يولد غلام ينازعه فى ملكه . فأمر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد ، فحبلت أم إبراهيم به وما أظهرت حبلها للناس ، فلما جاءها الطلق ذهبت إلى كهف فى جبل ووضعت إبراهيم وسدت الباب بحجر ، فجاء جبريل عليه السلام ووضع أصبعه فى فمه فمصه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام ، فكانت الأم تأتيه أحيانا وترضعه وبقى على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف أن له ربا ، فسأل الأم فقال لها : من ربى ؟ فقالت أنا ، فقال : ومن ربك ؟ قالت أبوك ، فقال للأب : ومن ربك ؟ فقال : ملك البلد . فعرف ابراهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذى هو أضوأ النجوم فى السماء . فقال : هذا ربى إلى آخر القصة . ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ، ومنهم من قال : ان هذا كان قبل البلوغ . واتفق أكثر المحققين على فساد القول الأول واحتجوا عليه بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع على الأنبياء

﴿الحجة الثانية﴾ أن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل . والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر (أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين)

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى حكى عنه أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وحكى فى هذا الموضع أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش . ومن المعلوم أن من دعا غيره إلى الله تعالى فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض فى التعنيف والتغليظ إلا بعد المدة المديدة واليأس التام . فدل هذا على أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن دعا أباه إلى التوحيد

مرارا وأطوارا ، ولا شك أنه انما اشتغل بدعوة أبيه بعد فراغه من مهم نفسه . فثبت أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن عرف الله بمدة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن أراه الله ملكوت السموات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسى وما تحتهما إلى ما تحت الثرى ، ومن كان منصبه فى الدين كذلك ، وعلمه بالله كذلك ، كيف يليق به أن يعتقد الهية الكواكب ؟

﴿الحجة الخامسة﴾ أن دلائل الحدوث فى الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها وأكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم أن يقول بربوبية الكواكب فضلا عن أعقل العقلاء وأعلم العلماء ؟

﴿الحجة السادسة﴾ أنه تعالى قال فى صفة إبراهيم عليه السلام (إذ جاء ربه بقلب سليم) وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليما عن الكفر ، وأيضا مدحه فقال (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين) أى آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكرة . وقوله (وكنا به عالمين) أى بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته)

﴿الحجة السابعة﴾ قوله (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين

ثم قال بعده ﴿فلما جن عليه الليل﴾ والفاء تقتضى الترتيب . فثبت أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه

﴿الحجة الثامنة﴾ أن هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه ، والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) ولم يقل على نفسه ، فعلم أن هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل أن يرشدهم إلى الايمان والتوحيد . لا لأجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه

﴿الحجة التاسعة﴾ أن القوم يقولون إن ابراهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر فى الكواكب والقمر والشمس حال ما كان فى الغار ، وهذا باطل . لأنه لو كان الأمر كذلك ، فكيف يقول (ياقوم انى برىء مما تشركون) مع أنه ما كان فى الغار لا قوم ولا صنم

﴿الحجة العاشرة﴾ قال تعالى (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) وكيف يحاجونه وهم بعد مارأوه وهو مارآهم ، وهذا يدل على أنه عليه السلام انما اشتغل بالنظر فى الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله (لا أحب الآفلين) ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم .

﴿الحجة الحادية عشر﴾ أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) وهذا يدل على أن القوم كانوا خوفوه بالأصنام. كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالغار

﴿الحجة الثانية عشرة﴾ أن تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار. ولا شك أن الشمس كانت طالعة فى اليوم المتقدم، ثم غربت، فكان ينبغى أن يستدل بغروبها السابق على أنها لا تصلح للآلهية. وإذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك أيضا فى القمر والكوكب بطريق الأولى هذا إذا قلنا: إن هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه. اما إذا قلنا المقصود منها الزام القوم والجاؤهم، فهذا السؤال غير وارد لأنه يمكن أن يقال أنه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم، ثم امتدت المناظرة إلى أن طلع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير، فالسؤال غير وارد. فثبت بهذه الدلائل الظاهرة أنه لا يجوز أن يقال إن ابراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم: هذا ربى. وإذا بطل هذا بقى ههنا احتمالان: الأول: أن يقال هذا كلام ابراهيم عليه السلام بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه أحد أمور سبعة. الأول: أن يقال إن ابراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربى. على سبيل الاخبار، بل الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب وكان مذهبهم أن الكوكب ربهم وآلههم، فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك القول الذى قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيبطله. ومثاله: أن الواحد منا إذا ناظر من يقول بقدم الجسم، فيقول: الجسم قديم؟ فاذا كان كذلك، فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا؟ فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه، فكذا ههنا قال (هذا ربى) والمقصود منه حكاية قول الخصم. ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله (لا أحب الآفلين) وهذا الوجه هو المتعمد فى الجواب، والدليل عليه: أنه تعالى دل فى أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه)

﴿والوجه الثانى فى التأويل﴾ أن نقول قوله (هذا ربى) معناه هذا ربى فى زعمكم واعتقادكم ونظيره أن يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء: أن إلهه جسم محدود أى فى زعمه واعتقاده قال تعالى (وانظر إلى الهك الذى ظلت عليه عاكفا) وقال تعالى (ويوم يناديهم فيقول أين شركائى) وكان صلوات الله عليه يقول: يا إله الآلهة. والمراد أنه تعالى اله الآلهة فى زعمهم وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم) أى عند نفسك.

﴿والوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار إلا أنه أسقط

حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه .

﴿ والوجه الرابع ﴾ أن يكون القول مضمرا فيه ، والتقدير : قال يقولون هذا ربى . واضمار القول كثير ، كقوله تعالى (وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا) أى يقولون ربنا وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلى ليقربونا إلى الله زلفى) أى يقولون مانعبدهم ، فكذا ههنا التقدير : ان ابراهيم عليه السلام قال لقومه : يقولون هذا ربى . أى هذا هو الذى يدبرنى ويربينى .

﴿ والوجه الخامس ﴾ أن يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء .

﴿ الوجه السادس ﴾ أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه . فمال إلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجة . وذلك بأن ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئناً بالايمان ، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وأن يقبلوا قوله . وتمام التقرير أنه لما يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق ، وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة إلى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ، ومعلوم أن عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) فاذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبأن يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى . وأيضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الأجر العظيم ، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم أنه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فههنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال . حتى لو صلى وترك القتال أثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب ، بل نقول : أن من كان فى الصلاة فرأى طفلا أو أعمى أشرف على غرق أو حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ ذلك الطفل أو ذلك الأعمى عن ذلك البلاء . فكذا ههنا أن ابراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل أتم وانتفاعهم باستماعه أكمل ، ومما يقوى هذا الوجه : أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق فى موضع آخر وهو قوله (فنظر نظرة فى النجوم فقال إنى سقيم فتولوا عنه مدبرين) وذلك لأنهم كانوا يستدلون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم

على هذا الطريق فى الظاهر مع أنه كان بريئا عنه فى الباطن . ومقصوده أن يتوسل بهذا الطريق إلى كسر الاصنام . فاذا جازت الموافقة فى الظاهر ههنا . مع أنه كان بريئا عنه فى الباطن ، فلم لا يجوز أن يكون فى مسئلتنا كذلك ؟ وأيضا المتكلمون قالوا : أنه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعى الالهية لأن صورة هذا المدعى وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ، ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعى النبوة لأنه يوجب التلبيس فكذا ههنا . وقوله (هذا ربى) لا يوجب الضلال ، لأن دلائل بطلانه جلية وفى اظهاره هذه الكلمة منفعة عظيمة وهى استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا والله أعلم .

﴿الوجه السابع﴾ أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم فكانوا فى تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الدرى فقال إبراهيم عليه السلام (هذا ربى) أى هذا هو الرب الذى تدعوننى اليه ثم سكت زمانا حتى أفل ثم قال (لا أحب الآفلين) فهذا تمام تقرير هذه الأجوبة على الاحتمال الأول وهو أنه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ .

﴿أما الاحتمال الثانى﴾ وهو أنه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره أنه تعالى كان قد خص إبراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية ، فخطر بباله قبل بلوغه إثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم ، فقال (هذا ربى) فلما شاهد حركته قال (لا أحب الآفلين) ثم إنه تعالى أكمل بلوغه فى أثناء هذا البحث فقال فى الحال (إنى برىء مما تشركون) فهذا الاحتمال لا بأس به ، وإن كان الاحتمال الأول أولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة . على أن هذه المناظرة إنما جرت لابراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم إلى التوحيد والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ أبو عمرو . وورش عن نافع (رئى) بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان . وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى بكسرهما فاذا كان بعد الألف كاف أو هاء نحو : رآك ورآها فحينئذ يكسرها حمزة والكسائى ويفتحها ابن عامر . وروى يحيى عن أبى بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائى فاذا تلته ألف وصل نحو : رأى الشمس . ورأى القمر . فان حمزة ويحيى عن أبى بكر ونصر عن الكسائى يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة ، واتفقوا فى رأوك . ورأوه أنه بالفتح . قال الواحدى : أما من فتح الراء والهمزة فعلته واضحة وهى ترك الألف على الأصل نحو : رعى ورمى . وأما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه أمال الهمزة نحو الكسر ليميل الألف التى فى رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الأصل . وأما من كسرهما جميعاً فلأجل أن تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة ، والواحدى طول فى هذا الباب فى كتاب البسيط فليرجع اليه . والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ القصة التى ذكرناها من أن إبراهيم عليه السلام ولد فى الغار وتركته أمه وكان جبريل عليه السلام يربيه كل ذلك محتمل فى الجملة . وقال القاضى : كل مايجرى مجرى المعجزات فانه لايجوز لأن تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم . وهذا هو المسمى بالارهاص إلا إذا حضر فى ذلك الزمان رسول من الله فتجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبى . وأما عند أصحابنا فالارهاص جائز فزالت الشبهة والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ أن إبراهيم عليه السلام استدل بأفول الكوكب على أنه لايجوز أن يكون رباً له وخالقاً له . ويجب علينا ههنا أن نبحث عن أمرين : أحدهما : أن الأفول ماهو ؟ والثانى : أن الأفول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب ؟ فنقول : الأفول عبارة عن غيبوبة الشىء بعد ظهوره .

وإذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل ، فيقول : الأفول إنما يدل على الحدوث من حيث أنه حركة وعلى هذا التقدير ، فيكون الطلوع أيضا دليلا على الحدوث ، فلم ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول فى إثبات هذا المطلوب على الأفول ؟

والجواب : لاشك أن الطلوع والغروب يشتركان فى الدلالة على الحدوث إلا أن الدليل الذى يحتج به الانبياء فى معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله لابد وأن يكون ظاهراً جليا بحيث يشترك فى فهمه الذكى والغبى والعاقل . ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لايعرفها إلا الافاضل من الخلق . أما دلالة الأفول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد ، فان الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم . وأيضاً قال بعض المحققين : الهوى فى خطرة الامكان أفول ، وأحسن الكلام مايحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام ، فالخواص يفهمون من الافول الامكان ، وكل ممكن محتاج ، والمحتاج : لا يكون مقطوع الحاجة ، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر . فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج اليه ذلك الآفل . وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن يكون كذلك لايصلح للالهية . فهذه الكلمة الواحدة أعنى قوله (لا أحب الآفلين) كلمة مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال . فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين

وفيه دقيقة أخرى : وهو أنه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين . ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان فى الربع الشرقى ويكون صاعدا إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير . أما إذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف التأثير قليل القوة . فنبه بهذه الدقيقة على أن الاله هو الذى لا تتغير قدرته إلى العجز وكماله إلى النقصان . ومذهبكم أن الكوكب حال كونه فى الربع الغربى ، يكون ضعيف القوة ، ناقص التأثير ، عاجزا عن التدبير ، وذلك يدل على القدح فى إلهيته ، فظهر على قول المنجمين أن للافول مزيد خاصية فى كونه موجبا للقدح فى الهيته والله أعلم .

﴿أما المقام الثانى﴾ وهو بيان أن كون الكوكب آفلا يمنع من ربوبيته . فلقائل أيضا أن يقول : أقصى ما فى الباب أن يكون أفوله دالا على حدوثه إلا أن حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابراهيم ومعبودا له ، ألا ترى أن المنجمين وأصحاب الوسايط يقولون أن الاله الأكبر خلق الكواكب وأبدعها وأحدثها ، ثم أن هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان فى هذا العالم الأسفل ، فثبت أن أفول الكواكب وان دل على حدوثها إلا أنه لا يمنع من كونها اربابا للانسان وآلهة لهذا العالم . والجواب : لنا ههنا مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن يكون المراد من الرب والاله الموجود الذى عنده تنقطع الحاجات ، ومتى ثبت بأفول الكواكب حدوثها ، وثبت فى بداهة العقول أن كل ما كان محدثا ، فانه يكون فى وجوده محتاجا إلى الغير . وجب القطع باحتياج هذه الكواكب فى وجودها إلى غيرها . ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أربابا وآلهة . بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها ، فثبت أن كونها آفلة يوجب القدح فى كونها أربابا وآلهة بهذا التفسير

﴿المقام الثانى﴾ أن يكون المراد من الرب والاله . من يكون خالقا لنا وموجد الذواتنا وصفاتنا . فنقول : أفول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه : الأول : ان أفولها يدل على حدوثها . وحدوثها يدل على افتقارها إلى فاعل قديم قادر ويجب أن تكون قادرية ذلك القادر أزلية . والا لافتقرت قادريته إلى قادر آخر ، ولزم التسلسل وهو محال ، فثبت أن قادريته أزلية

وإذا ثبت هذا فنقول : الشىء الذى هو مقدور له إنما صح كونه مقدورا له باعتبار إمكانه والامكان واحد فى كل الممكنات . فثبت أن ما لأجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل فى كل الممكنات ، فوجب فى كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى

وإذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على مابينا صحة هذه المقامات بالدلائل اليقينة فى علم الأصول

فالحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب آفلة يدل على كونها محدثة ، وان كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة ، وأيضا فكونها فى نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد والابداع ، وان كان لا يثبث هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة . ودلائل القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات . فأما التفريع والتفصيل ، فذاك إنما يليق يعلم الجدل . فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم اكتفى بذكرهما فى بيان أن الكواكب لاقدرة لها على الايجاد والابداع . فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بأفولها على امتناع كونها أربابا وآلهة لحوادث هذا العالم

﴿الوجه الثانى﴾ ان أفول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها فى وجودها إلى القادر المختار . فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ، ومن كان قادرا على خلق الكواكب والافلاك من دون واسطة أى شيء كان فبأن يكون قادرا على خاق الانسان أولى . لأن القادر على خلق الشيء الأعظم لابد وأن يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف ، واليه الاشارة بقوله تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) وبقوله (أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) فثبت بهذا الطريق أن الاله الأكبر يجب أن يكون قادرا على خلق البشر ، وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر أولى من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه لو صح كون بعض الكواكب موجدة وخالقة . لبقى هذا الاحتمال فى الكل وحينئذ لايعرف الانسان أن خالقه هذا الكوكب . أو ذلك الآخر أو مجموع الكواكب فيبقى شاكا فى معرفة خالقه . أما لو عرفنا الكل وأسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل فحينئذ يمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبادته وشكره ، فثبت بهذه الوجوه أن أفول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آلهة لهذا العالم وأربابا للحيوان والانسان . والله أعلم . فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا الدليل .

فان قيل : لاشك أن تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل ، وكان أفول الكواكب والقمر والشمس حاصلا فى الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقرير لا يبقى للأفول الحاصل فى تلك الليلة مزيد فائدة .

والجواب أنا بينا أنه صلوات الله عليه إنما أورد هذا الدليل على الأقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم إلى التوحيد . فلا يبعد أن يقال أنه عليه السلام كان جالساً مع أولئك الأقوام ليلة من الليالى وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينما هو فى تقرير ذلك الكلام إذ وقع بصره على كوكب مضىء . فلما أفل قال إبراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب إلها لما انتقل من الصعود إلى الأفول ومن القوة إلى الضعف . ثم فى أثناء ذلك الكلام طلع القمر وأفل . فأعاد عليهم ذلك الكلام ، وكذا القول فى الشمس ، فهذا جملة مايحضرنا فى تقرير دليل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه .

﴿المسألة السادسة﴾ تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التى لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التى لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذى لكل ذلك ، وكان أبو على بن سيناء يفسر الأفول بالامكان . فزعم الغزالى أن المراد بأفولها امكانها فى نفسها ، وزعم أن المراد من قوله (لاأحب الآفلين) أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها . وكل ممكن فلا بد له من مؤثر . ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود .

واعلم أن هذا الكلام لابأس به . إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم . والشمس على العقل . والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها والله أعلم .

﴿المسألة السابعة﴾ دل قوله (لاأحب الآفلين) على أحكام :

الحكم الاول

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا أبدا فكان آفلا أبدا ، وأيضا يمتنع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى ، والا لحصل معنى الأفول

الحكم الثانى

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية . وإلا لكان متغيرا ، وحينئذ يحصل معنى الأفول ، وذلك محال .

الحكم الثالث

تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد . وإلا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة

الحكم الرابع

تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لاضرورية ، وإلا لما احتاج ابراهيم إلى الاستدلال .

الحكم الخامس

تدل على هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال فى أحوال مخلوقاته، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل ابراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين﴾

ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : بزغ القمر إذا ابتدأ فى الطلوع ، وبزغت الشمس إذا بدأ منها طلوع . ونجوم بوازغ . قال الأزهرى : كأنه مأخوذ من البزع وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ، ومعنى الآية أنه اعتبر فى القمر مثل ما اعتبر فى الكوكب .

﴿المسألة الثانية﴾ دل قوله (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) على أن الهداية ليست إلا من الله تعالى . ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكن وازاحة الأعذار ونصب الدلائل. لأن كل ذلك كان حاصلا ، فالهداية التى كان يطلبها بعد حصول تلك الأشياء لا بد وأن تكون زائدة عليها .

واعلم أن كون ابراهيم عليه السلام على مذهبنا أظهر من أن يشتبه على العاقل لأنه فى هذه الآية أضاف الهداية إلى الله تعالى ، وكذا فى قوله (الذى خلقنى فهو يهدين) وكذا فى قوله (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام)

أما قوله ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انما قال فى الشمس هذا مع انها مؤنثة ، ولم يقل هذه لوجوه : أحدها : أن الشمس بمعنى الضياء والنور ، فحمل اللفظ على التأويل فذكر . وثانيها : أن الشمس لم يحصل فيها علامة التأنيث ، فلما أشبه لفظها لفظ المذكر وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين ، وثالثها : أراد هذا الطالع أو هذا الذى أراه ، ورابعها : المقصود منه رعاية الأدب ، وهو ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (هذا أكبر) المراد منه أكبر الكواكب جرما وأقواها قوة. فكان أولى بالآلهية

فان قيل: لما كان الأفول حاصلا فى الشمس والأفول يمنع من صفة الربوبية، واذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب أولى. وبهذا الطريق يظهر أن ذكر هذا الكلام فى الشمس يغنى عن ذكره فى القمر والكواكب. فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار؟

قلنا: ان الأخذ من الأدون فالأدون، مترقيا إلى الأعلى فالأعلى، له نوع تأثير فى التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره، فكان ذكره على هذا الوجه أولى

أما قوله ﴿قال يا قوم إنى برىء مما تشركون﴾ فالمعنى أنه لما ثبت بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية، لاجرم تبرأ من الشرك

ولقائل أن يقول: هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر لا تصلح للربوبية والالهية لكن لا يلزم من هذا القدر نفى الشريك مطلقا واثبات التوحيد. فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقا

والجواب: أن القوم كانوا مساعدين على نفى سائر الشركاء وإنما نازعوا فى هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أربابا ولا آلهة، وثبت بالاتفاق نفى غيرها لاجرم حصل الجزم بنفى الشركاء على الاطلاق

أما قوله ﴿إنى وجهت وجهى﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ فتح الياء من (وجهى) نافع وابن عامر وحفص عن عاصم، والباقون تركوا هذا الفتح

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره. بل المراد وجهت عبادتى وطاعتى، وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيعا لغيره منقادا لأمره، فانه يتوجه بوجهه اليه. فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة

وأما قوله ﴿للذى فطر السموات والأرض﴾ ففيه دقيقة: وهى أنه لم يقل وجهت وجهى إلى الذى فطر السموات والأرض. بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله (وجهت وجهى للذى) والمعنى: أن توجيه وجه القلب ليس اليه، لأنه متعال عن الحيز والجهة. بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته. فترك كلمة «إلى» هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود

وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّى فِى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّى شَيْئًا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ «٨٠»

متعاليا عن الحيز والجهة ، ومعنى فطر أخرجهما إلى الوجود ، وأصله من الشق، يقال : تفطر الشجر بالورق والورد إذا أظهرهما ، وأما الحنيف فهو المائل قال أبو العالية : الحنيف الذى يستقبل البيت فى صلاته ، وقيل أنه العادل عن كل معبود دون الله تعالى

قوله تعالى ﴿وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا وسع ربى كل شىء علما أفلا تتذكرون﴾

اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجة المذكورة ، فالقوم أوردوا عليه حججا على صحة أقوالهم ، منها أنهم تمسكوا بالتقليد كقولهم (إنا وجدنا آباءنا على أمة) وكقولهم للرسول عليه السلام (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشىء عجاب) ومنها : أنهم خوفوه بأنك لما طعنت فى إلهية هذه الأصنام وقعت من جهة هذه الأصنام فى الآفات والبليات ، ونظيره ما حكاه الله تعالى فى قصة قوم هود (إن نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) فذكروا هذا الجنس من الكلام مع إبراهيم عليه السلام

فأجاب الله عن حجتهم بقوله (قال أتحاجونى فى الله وقد هدان) يعنى لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولى ، فكيف يلتفت إلى حجتكم العليلة ، وكلماتكم الباطلة

وأجاب عن حجتهم الثانية وهى : أنهم خوفوه بالأصنام بقوله (ولا أخاف ما تشركون به) لأن الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر ، والأصنام جمادات لا تقدر ولا قدرة لها على النفع والضر ، فكيف يحصل الخوف منها ؟

فان قيل : لا شك أن للطلسمات آثارا مخصوصة ، فلم لا يجوز أن يحصل الخوف منها من هذه الجهة ؟

قلنا : الطلسم يرجع حاصله إلى تأثيرات الكواكب ، وقد دللنا على أن قوى الكواكب على التأثيرات إنما يحصل من خلق الله تعالى فيكون الرجاء والخوف فى الحقيقة ليس إلا من الله تعالى .

وأما قوله ﴿إلا أن يشاء ربى﴾ ففيه وجوه : أحدها : إلا إن أذنب فيشاء إنزال العقوبة بى .

وثانيها : إلا أن يشاء أن يبتليني بمحن الدنيا فيقطع عنى بعض عادات نعمه . وثالثها : إلا أن يشاء ربى فأخاف ما تشركون به بأن يحييها ويمكنها من ضرى ونفعى ويقدرها على إيصال الخير والشر إلى ، واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه ، وحاصل الأمر أنه لا يبعد أن يحدث للانسان فى مستقبل عمره شيء من المكاره ، والحمق من الناس يحملون ذلك على أنه انما حدث ذلك المكروه بسبب أنه طعن فى إلهية الأصنام ، فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى لو أنه حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب .

ثم قال عليه السلام ﴿وسع ربى كل شىء علما﴾ يعنى أنه علام الغيوب فلا يفعل إلا الاصلاح والخير والحكمة ، فبتقدير : أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك . لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن فى الهية الاصنام .

ثم قال ﴿أفلا تتذكرون﴾ والمعنى : أفلا تتذكرون أن نفى الشركاء والاضداد والانداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب ، والسعى فى اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع وابن عامر (أتحاجونى) خفيفة النون على حذف أحد النونين والباقون على التشديد على الادغام . وأما قوله (وقد هدانى) قرأ نافع وابن عامر (هدانى) باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف .

﴿المسألة الثالثة﴾ أن ابراهيم عليه السلام حاجهم فى الله وهو قوله (لاأحب الآفلين) والقوم أيضا حاجوه فى الله ، وهو قوله تعالى خبرا عنهم (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) فحصل لنا من هذه الآية أن المحاجة فى الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ . وهى المحاجة التى ذكرها ابراهيم عليه السلام ، وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه) وتارة تكون موجبة الذم وهو قوله (قال أتحاجونى فى الله) ولا فرق بين هذين البابين إلا أن المحاجة فى تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواح المدح والثناء ، والمحاجة فى تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والزجر .

وإذا ثبت هذا الأصل صار هذا قانونا معتبرا . فكل موضع جاء فى القرآن والاخبار يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل ، وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق . والله أعلم .

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٨١» الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ «٨٢»

قوله تعالى ﴿وكيف أخاف ماأشركتم ولاتخافون أنكم أشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾

اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول، والتقدير: وكيف أخاف الأصنام التى لا قدرة لها على النفع والضر، وأنتم لا تخافون من الشرك الذى هو أعظم الذنوب. وقوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) فيه وجهان: الأول: أن قوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان فى مثل هذه القصة. ونظيره قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لابرهان له به) والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه، والثانى: أنه لايمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة فقوله (ما لم ينزل به سلطانا) معناه: عدم ورود الأمر به. وحاصل هذا الكلام: مالكم تنكرون على الأمن فى موضع الأمن، ولا تنكرون على أنفسكم الأمن فى موضع الخوف؟ ولم يقل: فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم؟ احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه إلى قوله (فأى الفريقين) يعنى فريقى المشركين والموحدين. ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وهذا من تمام كلام ابراهيم فى المحاجة، والمعنى: أن الذين حصل لهم الأمن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين: أولهما: الايمان وهو كمال القوة النظرية. وثانيهما (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) وهو كمال القوة العملية.

ثم قال ﴿أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ اعلم أن اصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر. أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن نقول إنه تعالى شرط فى الايمان الموجب للامن عدم الظلم. ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا. فثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة، وأما وجه تمسك المعتزلة بها فهو أنه تعالى شرط فى حصول الأمن حصول الأمرين. الايمان وعدم الظلم، فوجب أن لايحصل الأمن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له.

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «٨٣»

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أن قوله (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) المراد من الظلم الشرك ، لقوله تعالى حكاية عن لقمان إذ قال لابنه (يابنى لاتشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) فالمراد ههنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا فى المعبودية .

والدليل على أن هذا هو المراد أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت فى نفى الشركاء والاضداد والانداد ، وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات . فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب : أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يحتمل أن يعذبه الله ، ويحتمل أن يعفو عنه ، وعلى كلا التقديرين : فالأمن زائل والخوف حاصل ، فلم يلزم من عدم الأمن القطع بحصول العذاب ؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وتلك) إشارة إلى كلام تقدم وفيه وجوه : الأول : أنه إشارة إلى قوله (لاأحب الآفلين) والثانى : أنه اشارة إلى أن القوم قالوا له : أما تخاف أن تخبلك آلهتنا لأجل أنك شتمتهم . فقال لهم : أفلا تخافون أنتم حيث أقدمتم على الشرك بالله وسويتم فى العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول ؟ والثالث : أن المراد هو الكل .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وتلك) مبتدأ وقوله (حجتنا) خبره وقوله (آتيناها إبراهيم) صفة لذلك الخبر .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم) يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت فى عقل ابراهيم عليه السلام بايتاء الله وباظهاره تلك الحجة فى عقله ، وذلك يدل على أن الايمان والكفر لايحصلان إلا بخلق الله تعالى . ويتأكد هذا أيضا بقوله (نرفع درجات من نشاء) فان المراد أنه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة ، ولو كان حصول العلم بتلك الحجة إنما كان من قبل إبراهيم لامن قبل الله تعالى لكان إبراهيم عليه السلام هو الذى رفع درجات نفسه

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَرُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ «٨٤»

وحينئذ كان قوله (نرفع درجات من نشاء) باطلا . فثبت أن هذا صريح قولنا فى مسألة الهدى والضلال

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية من أدل الدلائل على فساد قول الحشوية فى الطعن فى النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل . لأنه تعالى أثبت لابراهيم عليه السلام حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية ، لأجل أنه ذكر الحجة فى التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على أنه لامرتبة بعد النبوة والرسالة أعلى وأشرف من هذه المرتبة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (درجات) بالتنوين من غير إضافة والباقون بالاضافة ، فالقراءة الأولى معناها : نرفع من نشاء درجات كثيرة ، فيكون «من» فى موضع النصب . قال ابن مقسم : هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض فى المنزلة والرفعة . وقال أبوعمرو : الاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لايدل إلا على الدرجات الكثيرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى تلك الدرجات . قيل : درجات أعماله فى الآخرة ، وقيل : تلك الحجج درجات رفيعة ، لأنها توجب الثواب العظيم . وقيل : نرفع من نشاء فى الدنيا بالنبوة والحكمة ، وفى الآخرة بالجنة والثواب . وقيل : نرفع درجات من نشاء بالعلم . واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة فى الصفات الروحانية وفى البعد عن الصفات الجسمانية .

والدليل عليه : أنه تعالى قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)

ثم قال بعده ﴿نرفع درجات من نشاء﴾ وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة هو إيتاء تلك الحجة ، وهذا يقتضى أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على إشراقها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسمانى ، إلى أعالى العالم الروحانى . وذلك يدل على أنه لارفعة ولاسعادة إلا فى الروحانيات . والله أعلم .

وأما معنى ﴿حكيم عليم﴾ فالمعنى أنه إنما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم ، لابموجب الشهوة والمجازفة . فان أفعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل .

قوله تعالى ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود

وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ «٨٥» وَإِسْمَعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ «٨٦» وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٨٧» ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «٨٨»

وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزى المحسنين . وزكريا ويحيي وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسمعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلا فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ماكانوا يعملون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه أظهر حجة الله تعالى فى التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه عليه . فأولها : قوله (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم) والمراد إنا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه اليها وأوقفنا عقله على حقيقتها . وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق مايقوله عظماء الملوك . فعلنا ، وقلنا ، وذكرنا . ولما ذكر نفسه تعالى ههنا باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة ، وذلك يدل على أن إيتاء الله تعالى إبراهيم عليه السلام تلك الحجة من أشرف النعم ، ومن أجل مراتب العطايا والمواهب . وثانيها : أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى الدرجات العالية الرفيعة . وهى قوله (نرفع درجات من نشاء) وثالثها : أنه جعله عزيزاً فى الدنيا ، وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ، ومن ذريته وأبقى هذه الكرامة فى نسله إلى يوم القيامة ، لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك ، والمقصود من هذه الآيات تعديد أنواع نعم الله على إبراهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد ، فقال (ووهبنا له إسحق) لصلبه (ويعقوب) بعده من إسحق .

فان قالوا : لم لم يذكر إسمعيل عليه السلام مع إسحق ، بل أخر ذكره عنه بدرجات ؟ قلنا : لأن المقصود بالذكر ههنا أنبياء بنى إسرائيل . وهم بأسرهم أولاد إسحق ويعقوب . وأما إسمعيل فانه

ماخرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز ذكر محمد عليه الصلاة والسلام فى هذا المقام ، لأنه تعالى أمر محمداً عليه الصلاة والسلام أن يحتج على العرب فى نفى الشرك بالله بأن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة فى الدين والدنيا ، ومن النعم العظيمة فى الدنيا أن آتاه الله أولاداً كانوا أنبياء وملوكا ، فاذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع أن يذكر نفسه فى هذا المعرض . فلهذا السبب لم يذكر إسمعيل مع إسحق .

وأما قوله ﴿ ونوحا هدينا من قبل ﴾ فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم فى أشرف الأنساب . وذلك لأنه رزقه أولاداً مثل إسحق ، ويعقوب . وجعل أنبياء بنى إسرائيل من نسلهما ، وأخرجه من أصلاب آباء طاهرين مثل نوح . وإدريس ، وشيث . فالمقصود بيان كرامة إبراهيم عليه السلام بحسب الأولاد وبحسب الآباء .

أما قوله ﴿ ومن ذريته داود وسليمان ﴾ فقيل المراد ومن ذرية نوح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن نوحا أقرب المذكورين وعود الضمير إلى الأقرب واجب . الثانى : أنه تعالى ذكر فى جملتهم لوطاً وهو كان ابن أخ إبراهيم وما كان من ذريته ، بل كان من ذرية نوح عليه السلام ، وكان رسولا فى زمان إبراهيم . الثالث : أن ولد الانسان لا يقال أنه ذريته ، فعلى هذا إسمعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم ، بل هو من ذرية نوح عليه السلام . الرابع : قيل إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم عليه السلام ، وكان من ذرية نوح عليه السلام .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن الضمير عائد إلى ابراهيم عليه السلام ، والتقدير : ومن ذرية إبراهيم داود وسليمان . واحتج القائلون بهذا القول : بأن إبراهيم هو المقصود بالذكر فى هذه الآيات وإنما ذكر الله تعالى نوحا لأن كون إبراهيم عليه السلام من أولاده أحد موجبات رفعة إبراهيم .

واعلم أنه تعالى ذكر أولا أربعة من الأنبياء ، وهم : نوح ، وإبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب . ثم ذكر من ذريتهم أربعة عشر من الأنبياء : داود ، وسليمان ، وأيوب ، ويوسف ، وموسى ، وهرون ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، وإسمعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوطاً ، والمجموع ثمانية عشر .

فان قيل : رعاية الترتيب واجبة ، والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة وإما أن يعتبر بحسب الزمان والمدة ، والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر فى هذه الآية فما السبب فيه؟

قلنا : الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب ، وأحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فان حرف الواو حاصل ههنا مع أنه لا يفيد الترتيب البتة ، لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان

وأقول عندى فيه وجه من وجوه الترتيب، وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الاكرام والفضل.

فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق: الملك والسلطان والقدرة، والله تعالى قد أعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما.

﴿والمرتبة الثانية﴾ البلاء الشديد والمحنة العظيمة. وقد خص الله أيوب بهذه المرتبة والخاصية.

﴿والمرتبة الثالثة﴾ من كان مستجمعا لهاتين الحالتين. وهو يوسف عليه السلام، فانه نال البلاء الشديد الكثير فى أول الأمر، ثم وصل إلى الملك فى آخر الأمر.

﴿والمرتبة الرابعة﴾ من فضائل الأنبياء عليهم السلام وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله تعالى إياهم بالتقريب العظيم والتكريم التام، وذلك كان فى حق موسى وهرون.

﴿والمرتبة الخامسة﴾ الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا، وترك مخالطة الخلق. وذلك كما فى حق زكريا ويحيى وعيسى وإلياس. ولهذا السبب وصفهم الله بأنهم من الصالحين.

﴿والمرتبة السادسة﴾ الأنبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق أتباع وأشياع، وهم إسماعيل، واليسع، ويونس، ولوط. فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذى راعيناه ظهر أن الترتيب حاصل فى ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذى شرحناه.

﴿المسألة الثانية﴾ قال تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا) اختلفوا فى أنه تعالى إلى ماذا هداهم؟ وكذا الكلام فى قوله (ونوحا هدينا من قبل) وكذا قوله فى آخر الآية (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده)

قال بعض المحققين: المراد من هذه الهداية الثواب العظيم، وهى الهداية إلى طريق الجنة، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها (وكذلك نجزى المحسنين) وذلك يدل على أن تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم وجزاء المحسن على إحسانه لا يكون إلا الثواب. فثبت أن المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الجنة. فأما الارشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة فى قلبه، فانه لا يكون جزاء له على عمله، وأيضا لا يبعد أن يقال: المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الدين والمعرفة، وإنما ذلك كان جزاء على الاحسان الصادر منهم. لأنهم اجتهدوا فى طلب الحق، فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق، كما قال (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

﴿والقول الثالث﴾ أن المراد من هذه الهداية: الارشاد الى النبوة والرسالة، لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك.

فان قالوا : لو كان الأمر كذلك لكان قوله (وكذلك نجزى المحسنين) يقتضى أن تكون الرسالة جزاء على عمل ، وذلك عندكم باطل .

قلنا : يحمل قوله (وكذلك نجزى المحسنين) على الجزاء الذى هو الثواب والكرامة ، فيزول الاشكال . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج القائلون بأن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء عليهم السلام (وكلا فضلنا على العالمين) وذلك لأن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى ، فيدخل فى لفظ العالم الملائكة ، فقوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يقتضى كونهم أفضل من كل العالمين . وذلك يقتضى كونهم أفضل من الملائكة ، ومن الأحكام المستنبطة من هذه الآية: أن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أفضل من كل الأولياء ، لأن عموم قوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يوجب ذلك . قال بعضهم (وكلا فضلنا على العالمين) معناه فضلناه على عالمى زمانهم . قال القاضى : ويمكن أن يقال المراد : وكلا من الأنبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين . ثم الكلام بعد ذلك فى أن أى الأنبياء أفضل من بعض ، كلام واقع فى نوع آخر لا تعلق له بالأول والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائى (والليسع) بتشديد اللام وسكون الياء ، والباقون (واليسع) بلام واحدة . قال الزجاج : يقال فيه الليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفها .

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أنه لا ينتسب الى ابراهيم إلا بالأم ، فكذلك الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن انتسبا الى رسول الله بالأم وجب كونهما من ذريته ، ويقال : إن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى (ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم) يفيد أحكاما كثيرة : الأول: أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والاخوان ، فالآباء هم الأصول ، والذريات هم الفروع ، والاخوان فروع الأصول ، وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة ، والثانى : أنه تعالى قال (ومن آبائهم) وكلمة «من» للتبعيض .

فان قلنا : المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة ، فهذه الكلمة تدل على أنه قد كان فى آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة . أما لو قلنا : المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك . الثالث : أنا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ «٨٩»

قوله (ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم) كالدلالة على أن شرط كون الانسان رسولا من عند الله أن يكون رجلا ، وأن المرأة لا يجوز أن تكون رسولا من عند الله تعالى ، وقوله تعالى بعد ذلك (واجتبيناهم) يفيد النبوة ، لأن الاجتباء اذا ذكر فى حق الأنبياء عليهم السلام لا يليق به إلا الحمل على النبوة والرسالة .

ثم قال تعالى ﴿ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرك . لأنه قال بعده (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الأمر المضاد للشرك .

واذا ثبت أن المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته . ثم إنه تعالى صرح بأن ذلك الهدى من الله تعالى ، ثبت أن الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى . ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بنفى الشرك فقال (ولو أشركوا) والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم . والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك . وأما الكلام فى حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء فى سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين﴾

اعلم أن قوله (أولئك) إشارة إلى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى قبل ذلك ، ثم ذكر تعالى انه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة .

واعلم أن العطف يوجب المغايرة ، فهذه الألفاظ الثلاثة لا بد وأن تدل على أمور ثلاثة متغايرة

واعلم أن الحكام على الخلق ثلاث طوائف : أحدها : الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى أرواحهم ، وهم العلماء . وثانيها : الذين يحكمون على ظواهر الخلق ، وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة ، وثالثها : الأنبياء ، وهم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لاجله بها يقدرون على التصرف فى بواطن الخلق وأرواحهم ، وأيضا أعطاهم من القدرة والمكنة ما لاجله

يقدرون على التصرف فى ظواهر الخلق ، ولما استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم الحكام على الاطلاق .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله (آتيناهم الكتاب) إشارة إلى أنه تعالى أعطاهم العلم الكثير وقوله (والحكم) إشارة إلى أنه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذى الحكم فيهم بحسب الظاهر . وقوله (والنبوة) إشارة إلى المرتبة الثالثة ، وهى الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التى يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المقدمتين المذكورتين ، وللناس فى هذه الألفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة ، والمختار عندنا ماذكرناه .

واعلم أن قوله (آتيناهم الكتاب) يحتمل أن يكون المراد من هذا الايتاء الابتداء بالوحى والتنزيل عليه كما فى صحف ابراهيم وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى عليه السلام ، وقرآن محمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون المراد منه أن يؤتيه الله تعالى فهما تاما لما فى الكتاب وعلما محيطا بحقائقه وأسراره ، وهذا هو الأولى . لأن الأنبياء الثمانية عشر المذكورين ماأنزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابا إلهيا على التعيين والتخصيص

ثم قال تعالى ﴿فان يكفر بها هؤلاء﴾ والمرادفان يكفر بهذا التوحيد والطعن فى الشرك كفار قريش (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى ان ذلك القوم من هم ؟ على وجوه ، فقيل : هم أهل المدينة وهم الانصار ، وقيل : المهاجرون والانصار ، وقال الحسن : هم الأنبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج . قال الزجاج : والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال أبو رجاء : يعنى الملائكة وهو بعيد لأن اسم القوم قلما يقع على غير بنى آدم ، وقال مجاهد هم الفرس ، وقال ابن زيد : كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا أو نبيا أو من الصحابة أو من التابعين.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) يدل على أنه إنما خلقهم للايمان . وأما غيرهم فهو تعالى ماخلقهم للايمان ، لأنه تعالى لو خلق الكل للايمان كان البيان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المؤمن وغير المؤمن ، وحينئذ لايبقى لقوله (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) معنى !

وأجاب الكعبي عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى زاد المؤمنين عند إيمانهم وبعده من ألطافه وفوائده وشريف أحكامه مالا يحصيه إلا الله ، وذكر فى الجواب وجها ثانيا ، فقال :

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ «٩٠»

وبتقدير: أن يسوى لكان بعضهم إذا قصر ولم ينتفع صح أن يقال بحسب الظاهر انه لم يحصل له نعم الله كالوالد الذى يسوى بين الولدين فى العطية، فانه يصح أن يقال: انه أعطى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده

واعلم أن الجواب الأول ضعيف. لأن الألطاف الداعية إلى الايمان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن: والتخصيص عند المعتزلة غير جائز، والثانى: أيضا فاسد. لأن الوالد لما سوى بين الولدين فى العطية، ثم ان أحدهما ضيع نصيبه، فأى عاقل يجوز أن يقال ان الأب ما أنعم عليه. وما أعطاه شيئا

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على انه تعالى سينصر نبيه ويقوى دينه، ويجعله مستعليا على كل من عاداه، قاهرا لكل من نازعه، وقد وقع هذا الذى أخبر الله تعالى عنه فى هذا الموضع، فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب، فيكون معجزا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا أسألكم عليه أجرا ان هو إلا ذكرى للعالمين﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ لا شبهة فى أن قوله (أولئك الذين هدى الله) هم الذين تقدم ذكرهم من الأنبياء، ولا شك فى أن قوله (فبهداهم اقتده) أمر لمحمد عليه الصلاة والسلام، وإنما الكلام فى تعيين الشيء الذى أمر الله محمدا أن يقتدى فيه بهم، فمن الناس من قال: المراد انه يقتدى بهم فى الأمر الذى أجمعوا عليه، وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل مالا يليق به فى الذات والصفات والافعال وسائر العقليات، وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم فى جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعه الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم، وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم فى شرائعهم إلا ماخصه الدليل، وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا. وقال آخرون: انه تعالى إنما ذكر الأنبياء فى الآية المتقدمة ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك مجاهدين بابطاله بدليل أنه ختم الآية بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) ثم أكد

اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله (فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين)

ثم قال فى هذه الآية ﴿أولئك الذين هدى الله﴾ أى هداهم إلى إبطال الشرك واثبات التوحيد (فبهداهم اقتده) أى اقتد بهم فى نفى الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال فى هذا الباب . وقال آخرون : اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل . قال القاضى : يبعد حمل هذه الآية على أمر الرسول بمتابعة الأنبياء عليهم السلام المتقدمين فى شرائعهم لوجوه : أحدها : ان شرائعهم مخالفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورا بالاقتداء بهم فى تلك الاحكام المتناقضة . وثانيها : أن الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل

وإذا ثبت هذا فنقول : دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الأوقات لا فى غير تلك الأوقات . فكان الاقتداء بهم فى ذلك الهدى هو أن يعلم وجوب تلك الافعال فى تلك الأوقات فقط ، وكيف يستدل بذلك على اتباعهم فى شرائعهم فى كل الأوقات ؟ وثالثها : ان كونه عليه الصلاة والسلام متبعا لهم فى شرائعهم يوجب أن يكون منصبه أقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع ، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم فى شرائعهم

والجواب عن الأول : أن قوله (فبهداهم اقتده) يتناول الكل . فأما ما ذكرتم من كون بعض الأحكام متناقضة بحسب شرائعهم . فنقول : ذلك العام يجب تخصيصه فى هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة .

وعن الثانى : أنه عليه الصلاة والسلام لو كان مأمورا بأن يستدل بالدليل الذى استدل به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة ، لأن المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال : إنهم متبعون لليهود والنصارى فى هذا الباب ، وذلك لأن المستدل بالدليل يكون أصيلا فى ذلك الحكم ، ولا تعلق له بمن قبله البتة ، والاقتداء والاتباع لا يحصل إلا إذا كان فعل الأول سببا لوجوب الفعل على الثانى ، وبهذا التقرير يسقط السؤال .

وعن الثالث : أنه تعالى أمر الرسول بالاقتداء بجميعهم فى جميع الصفات الحميدة والأخلاق الشريفة ، وذلك لا يوجب كونه أقل مرتبة منهم ، بل يوجب كونه أعلى مرتبة من الكل على ما سيجىء تقريره بعد ذلك إن شاء الله تعالى ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن شرع من قبلنا يلزمنا .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام ، وتقريره : هو أنا بينا أن خصال الكمال ، وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم

بأجمعهم ، فداود وسليمان كانا من أصحاب الشكر على النعمة . وأيوب كان من أصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين . وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، كانوا أصحاب الزهد . وإسماعيل كان صاحب الصدق ، ويونس صاحب التضرع ، فثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ، ثم أنه تعالى لما ذكر الكل أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بان يقتدى بهم بأسرهم ، فكان التقدير كأنه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التى كانت مفرقة فيهم بأجمعهم ولما أمره الله تعالى بذلك ، امتنع أن يقال : إنه قصر فى تحصيلها . فثبت أنه حصلها . ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أنه اجتمع فيه من خصال الخير ماكان متفرقا فيهم بأسرهم ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : إنه أفضل منهم بكليتهم . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : قوله (هدى الله) دليل على أنهم مخصوصون بالهدى ، لأنه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله (أولئك الذين هدى الله) فائدة تخصيص .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : الاقتداء فى اللغة إتيان الثانى بمثل فعل الأول لأجل أنه فعله . روى اللحيانى عن الكسائى أنه قال : يقال لى بك قدوة وقدوة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الواحدى : قرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الدال وبشم الهاء للكسر من غير بلوغ ياء ، والباقون (اقتده) ساكنة الهاء . غير أن حمزة والكسائى يحذفانها فى الوصل ويثبتانها فى الوقف ، والباقون يثبتونها فى الوصل والوقف .

والحاصل : أنه حصل الاجماع على إثباتها فى الوقف . قال الواحدى : الوجه الاثبات فى الوقف والحذف فى الوصل ، لأن هذه الهاء هاء وقعت فى السكت بمنزلة همزة الوصل فى الابتداء . وذلك لأن الهاء للوقف ، كما أن همزة الوصل للابتداء بالساكن . فكما لاتثبت الهمزة حال الوصل ، كذلك ينبغى أن لاتثبت الهاء إلا أن هؤلاء الذين أثبتوا راموا موافقة المصحف . فان الهاء ثابتة فى الخط فكرهوا مخالفة الخط فى حالتى الوقف والوصل فأثبتوا . وأما قرأة ابن عامر : فقال أبو بكر ومجاهد : هذا غلط ، لأن هذه الهاء هاء وقف ، فلا تعرب فى حال من الأحوال ، وإنما تذكر ليظهر بها حركة ماقبلها . قال أبو على الفارسى : ليس بغلط ، ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر ، والتقدير : فبهداهم اقتد الاقتداء ، فيضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه ، وقياسه إذا وقف أن تسكن الهاء ، لأن هاء الضمير تسكن فى الوقف ، كما تقول : اشتره . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿قل لاأسألكم عليه أجرا﴾ فالمراد به أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء

وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ «٩١»

عليهم السلام المتقدمين ، وكان من جملة هداهم ترك طلب الأجر فى إيصال الدين وإبلاغ الشريعة. لاجرم اقتدى بهم فى ذلك ، فقال (لاأسألكم عليه أجرا) ولا أطلب منكم مالا ولا جعلا (إن هو) يعنى القرآن (إلا ذكرى للعالمين) يريد كونه مشتملا على كل مايحتاجون اليه فى معاشهم ومعادهم وقوله (إن هو إلا ذكرى للعالمين) يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وماقدروا الله حق قدره أذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ﴾

اعلم أنا ذكرنا فى هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة و المعاد. وأنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد ، وإبطال الشرك ، وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده فى تقرير أمر النبوة ، فقال (وماقدروا الله حق قدره) حيث أنكروا النبوة والرسالة ، فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه فى غاية الحسن . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير قوله تعالى (ماقدروا الله حق قدره) وجوه : قال ابن عباس : ماعظموا الله حق تعظيمه . وروى عنه أيضاً أنه قال معناه : ما آمنوا إن الله على كل شيء قدير . وقال أبو العالية : ماوصفوه حق صفته . وقال الاخفش : ماعرفوه حق معرفته . وحقق الواحدى رحمه الله ذلك ، فقال يقال : قدر الشيء إذا سبره وحرره ، وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه السلام «وإن غم عليكم فاقدروا له» أى فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله فى اللغة ، ثم قال يقال لمن عرف شيئاً هو يقدر قدره ، وإذا لم يعرفه بصفاته أنه لايقدر قدره ، فقوله (وما قدروا الله حق قدره) صحيح فى كل المعانى المذكورة .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لما حكى عنهم (أنهم ماقدروا الله حق قدره) بين السبب فيه ، وذلك هو قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء .

واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو فى الحقيقة ما عرف الله حق معرفته ، وتقريره من وجوه : الأول : أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول : إنه تعالى ما كلف أحدا من الخلق تكليفا أصلا ، أو يقول : إنه تعالى كلفهم التكاليف ، والأول باطل ، لأن ذلك يقتضى أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ، ووصفه بما لا يليق به ، والاستخفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين ، والاعراض عن شكر المنعم ، ومقابلة الانعام بالاساءة . ومعلوم أن كل ذلك باطل . وإما أن يسلم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهى . فههنا لا بد من مبلغ وشارع ومبين ، وماذاك إلا الرسول .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : العقل كاف فى ايجاب الواجبات واجتناب المقبحات ؟

قلنا : هب أن الأمر كما قلتم . إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلى بالتعريفات المشروعة على ألسنة الأنبياء والرسل عليهم السلام . فثبت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن فى حكمة الله تعالى ، وكان ذلك جهلا بصفة الالهية ، وحينئذ يصدق فى حقه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره)

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل ، لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له ، والقائلون بهذا القول لهم مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن يقولوا انه ليس فى الامكان خرق العادات ولا إيجاد شيء على خلاف ماجرت به العادة .

﴿والمقام الثانى﴾ الذين يسلمون امكان ذلك . إلا أنهم يقولون إن بتقدير حصول هذه الأفعال الخارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعى الرسالة ، وكلا الوجهين يوجب القدح فى كمال قدرة الله تعالى .

أما المقام الأول : فهو أنه ثبت أن الأجسام متماثلة . وثبت أن ما يحتمله الشيء وجب أن يحتمله مثله . وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق

فان قلنا : ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة ، وحينئذ يصدق فى حق هذا القائل : أنه ما قدر الله حق قدره

وإن قلنا : إنه تعالى قادر عليه ، فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ، ولا حصول سائر المعجزات

وأما المقام الثانى : وهو أن حدوث هذه الأفعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعى النبوة تدل على صدقهم ، فهـذا أيضا ظاهر على ما هو مقرر فى كتب الأصول . فثبت أن كل من أنكر امكان البعثة والرسالة ، فقـد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة ، وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره ،

﴿والوجه الثالث﴾ أنه لما ثبت حدوث العالم ، فنقول : حدوثه يدل على أن إله العالم قادر عالم حكيم ، وأن الخلق كلهم عبيـده وهو مالك لهم على الاطلاق ، وملك لهم على الاطلاق ، والملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهى وتكليف على عباده ، وأن يكون له وعد على الطاعة ، ووعيد على المعصية ، وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بارسال الرسل ، وانزال الكتب . فكل من أنكر ذلك فقد طعن فى كونه تعالى ملكا مطاعا ، ومن اعتقد ذلك فهو ما قـدر الله حق قدره ، فثبت أن كل من قال ما أنزل الله على بشر من شىء فهو ما قدر الله حق قدره

﴿المسألة الثالثة﴾ فى هذه الآية بحث صعب ، وهوأن يقال : هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا (ما أنزل الله على بشر من شىء) إما أن يقال : انهم كفار قريش أو يقال إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فان كان الأول ، فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء . فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم ، وأما إن كان الثانى وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى ، فهذا أيضا صعب مشكل ، لأنهم لا يقولون هذا القول ، وكيف يقولونه مع أن مـذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى ، والانجيل : كتاب أنزله الله على عيسى ؛ وأيضا فهذه السورة مكية ، والمناظرات التى وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين اليهود والنصارى كلها مدنية ، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها ، فهذا تقرير الاشكال القائم فى هذه الآية . واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين :

﴿فالقول الأول﴾ إن هذه الآية نزلت فى حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور . قال ابن عباس : ان مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم ، وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال له رسول الله صلى الله عليـه وسلم «أنشدك الله الذى أنزل التوراة على موسى هل تجـد فيها إن الله يبغض الحبر السمين وأنت الحبر السمين وقد سمنت من الأشياء التى تطعمك اليهود» فضحك القوم . فغضب مالك بن الصيف ، ثم التفت إلى عمر فقال : ما أنزل الله على بشر من شىء . فقال له قومه : ويلك ما هـذا الذى بلغنا عنك ؟ فقال إنه أغضبنى ،

ثم ان اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم ، وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف . فهذا هو الرواية المشهورة فى سبب نزول هذه الآية . وفيها سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ اللفظ وان كان مطلقا بحسب أصل اللغة إلا أنه قد يتقيد بحسب العرف . ألا ترى أن المرأة إذا أرادت أن تخرج من الدار فغضب الزوج ، وقال : ان خرجت من الدار فأنت طالق ، فان كثيرا من الفقهاء . قالوا : اللفظ وان كان مطلقا إلا أنه بحسب العرف ليتقيد لتلك المرة فكذا ههنا قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإن كان مطلقا بحسب أصل اللغة ، إلا أنه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعه فكان قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) مراده منه أنه ما أنزل الله على بشر من شيء فى أنه يبغض الحبر السمين ، وإذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله (من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) مبطلا لكلامه . فهذا أحد السؤالات :

﴿السؤال الثانى﴾ أن مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب البتة أن يقول : ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدهش للعقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان ، ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إنزال القرآن الباقى على وجه الدهر فى ابطاله

﴿والسؤال الثالث﴾ أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها نزلت دفعة واحدة ، ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية . فكيف يمكن حمل هذة الآية على تلك المناظرة ؟ وأيضا لما نزلت السورة دفعة واحدة . فكيف يمكن أن يقال : هذه الآية المعينة إنما نزلت فى الواقعة الفلانية ؟ فهذه هى السؤالات الواردة على هذا القول ، والاقرب عندى أن يقال : لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن فى نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : ما أنزل الله عليك شيئا البتة ، ولست رسولا من قبل الله البتة ، فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية ، والمقصود منها أنك لما سلمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام . فعند هذا لا يمكنك الاصرار على أنه تعالى ما أنزل على شيئا لأنى بشر وموسى بشر أيضا . فلما سلمت أن الله تعالى أنزل الوحى والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم بأنه ما أنزل الله على شيئا . فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذى ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل الممتنعات ، وأنه ليس للخصم اليهودى أن يصر على إنكاره ، بل اقصى ما فى الباب أن يطالبه بالمعجز فان أتى به فهو المقصود ، وإلا فلا فاما أن يصر اليهودى على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئا البتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى ، فذلك

محض الجهالة والتقليد ، وبهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين .

﴿فأما السؤال الثالث﴾ وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودى .

قلنا : القائلون بهذا القول قالوا : السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحـــدة إلا هذه الآية ، فانها نزلت بالمدينة فى هذه الواقعة ، فهذا منتهى الكلام فى تقرير هذا الوجه .

﴿والقول الثانى﴾ أن قائل هذا القول أعنى ماأنزل الله على بشر من شىء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم .

بقى أن يقال : كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام ، فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليهم ؟ وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش ، وانما يليق باليهود وهو قوله (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم) فمن المعلوم بالضرورة أن هذه الأحوال لاتليق إلا باليهود . وهو قول من يقول : إن أول الآية خطاب مع الكفار ، وآخرها خطاب مع اليهود فاسد ، لأنه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها ، وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين ، فهذا تقرير الاشكال على هذا القول .

﴿أما السؤال الأول﴾ فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا ، وفلق البحر وإظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون فى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات لآمنابك . فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى مايوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام ، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى عليه السلام إلزاما عليهم فى قولهم (ماأنزل الله على بشر من شىء)

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه : أن كفار قريش واليهود والنصارى ، لما كانوا متشاركين فى إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردا على سبيل أن يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى ، فهذا ما يحضرنا فى هذا البحث الصعب ، وبالله التوفيق .

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لاتصل إلى كنه معرفة الله تعالى

البتة ، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) أى وما عرفوا الله حق معرفته . وهذا الاستدلال بعيد . لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة فى القرآن فى ثلاثة مواضع ، وكلها وردت فى حق الكفار فههنا ورد فى حق اليهود أو كفار مكة ، وكذا القول فى الموضعين الآخرين . وحينئذ لايبقى فى هذا الاستدلال فائدة . والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ فى هذه الآية أحكام .

الحكم الاول

أن النكرة فى موضع النفى تفيد العموم ، والدليل عليه هذه الآية فان قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) نكرة فى موضع النفى . فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) إبطالا له ، ونقضا عليه ، ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال . ولما كان ذلك باطلا ، ثبت أن النكرة فى موضع النفى تعم . والله أعلم .

الحكم الثانى

النقض يقدح فى صحة الكلام ، وذلك لأنه تعالى نقض قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) بقوله (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب .

واعلم أن قول من يقول : ابداء الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف . إذ لو كان الأمر كذلك لسقطت حجة الله فى هذه الآية لأن اليهودى كان يقول معجزات موسى أظهر ، وأبهر من معجزاتك ، فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثباتها هنا ، ولو كان الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة ، وحيث لايجوز القول بسقوطها علمنا أن النقض على الاطلاق مبطل والله أعلم

الحكم الثالث

تفلسف الغزالى فزعم أن هذه الآية مبنية على الشكل الثانى من الأشكال المنطقية ، وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وأحد من البشر ماأنزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثانى : أن موسى ما كان من البشر . وهذا خلف محال . وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ، ولا بحسب صحة المقدمة الأولى ، فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية ، وهى قولهم : ماانزل الله على بشر من شيء ، فوجب القول بكونها كاذبة . فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب . انما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثانى من الأشكال المنطقية . وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف . والله أعلم

واعلم أنه تعالى لما قال ﴿قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى﴾ وصف بعده كتاب موسى بالصفات.

﴿فالصفة الأولى﴾ كونه نورا وهدى للناس.

واعلم أنه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذى به يبين الطريق.

فان قالوا: فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق، وعطف أحدهما على الآخر يوجب التغاير.

قلنا: النور له صفتان: احداهما: كونه فى نفسه ظاهرا جليا، والثانية: كونه بحيث يكون سبباً لظهور غيره، فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الأمران.

واعلم أنه تعالى وصف القرآن أيضاً بهذين الوصفين فى آية أخرى، فقال (ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا)

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير (يجعلونه) على لفظ الغيبة، وكذلك يبدونها ويخفون لأجل أنهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره. إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء) فلما وردت هذه الألفاظ على لفظ المغايبة، فكذلك القول فى البواقى، ومن قرأ بالتاء على الخطاب، فالتقدير: قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا، والدليل عليه قوله تعالى (وعلمتم مالم تعلموا) فجاء على الخطاب، فكذلك ماقبله.

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الفارسى: قوله (يجعلونه قراطيس) أى يجعلونه ذات قراطيس. أى يودعونه إياها.

فان قيل: إن كل كتاب فلابد وأن يودع فى القراطيس، فاذا كان الأمر كذلك فى كل الكتب، فما السبب فى أن حكى الله تعالى هذا المعنى فى معرض الذم لهم.

قلنا: الذم لم يقع على هذا المعنى فقط، بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس، وفرقوه وبعضوه، لاجرم قدروا على إبداء البعض، وإخفاء البعض، وهو الذى فيه صفة محمد عليه الصلاة والسلام

فان قيل: كيف يقدرون على ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب، وعرفه أكثر أهل العلم وحفظوه، ومثل هذا الكتاب لايمكن إدخال الزيادة والنقصان فيه، والدليل عليه أن الرجل فى هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان فى القرآن لم يقدر عليه، فكذا القول فى التوراة.

قلنا : قد ذكرنا فى سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون فى زماننا هذا بآيات القرآن .

فان قيل : هب أنه حصل فى التوراة آيات دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . إلا أنها قليلة ، والقوم ماكانوا يخفون من التوراة إلا تلك الآيات ، فلم قال : ويخفون كثيرا .

قلنا : القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الأحكام ، ألا ترى أنهم حاولوا على إخفاء الآية المشتملة على رجم الزانى المحصن .

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم) والمراد أن التوراة كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد واليهود قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤن تلك الآيات وماكانوا يفهمون معانيها ، فلما بعث الله محمداً ظهر أن المراد من تلك الآيات هو مبعثه صلى الله عليه وسلم ، فهذا هو المراد من قوله (وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم)

واعلم أنه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاث . قال (قل الله) والمعنى أنه تعالى قال فى أول الآية (قل من أنزل الكتاب) الذى صفته كذا وكذا فقال بعده (قل الله) والمعنى أن العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لايكون إلا من الله تعالى . فلما صار هذا المعنى ظاهراً بسبب ظهور الحجة القاطعة ، لاجرم قال تعالى لمحمد . قل المنزل لهذا الكتاب هو الله تعالى ، ونظيره قوله (قل أى شىء أكبر شهادة قل الله) وأيضا أن الرجل الذى يحاول إقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذى أحدث الحياة بعد عدمها . ومن الذى أحدث العقل بعد الجهالة ، ومن الذى أودع فى الحدقة القوة الباصرة ، وفى الصماخ القوة السامعة ، ثم إن ذلك القائل نفسه يقول (الله) والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة والبينة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها فسواء أقر الخصم به أولم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا .

ثم قال تعالى بعده ﴿ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت فى الاعذار والانذار وهذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من أمرهم شىء البتة ، ونظيره قوله تعالى (إن عليك إلا البلاغ)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لأن قوله (ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) مذكور لأجل التهديد ، وذلك لاينافى حصول المقاتلة ، فلم يكن ورود الآية

وَهَـٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَـا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ «٩٢»

الدالة على وجوب المقاتلة ، رافعاً لشىء من مدلولات هذه الآية ، فلم يحصل النسخ فيه . والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال : ماأنزل الله على بشر من شىء . ذكر بعده أن القرآن كتاب الله ، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام .

واعلم أن قوله (وهذا) إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم فى أول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة .

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (أنزلناه) والمقصود أن يعلم أنه من عند الله تعالى لامن عند الرسول لأنه لايبعد أن يخص الله محمدا عليه الصلاة والسلام بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة ، وأنه تعالى هو الذى تولى إنزاله بالوحى على لسان جبريل عليه السلام .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (مبارك) قال أهل المعانى كتاب مبارك أى كثير خيره دائم بركته ومنفعته ، يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية ، وأقول : العلوم إما نظرية ، وإما عملية أما العلوم النظرية ، فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، ولاترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده فى هذا الكتاب وأما العلوم العملية ، فالمطلوب ، إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب ، وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ماتجده فى هذا الكتاب ، ثم قد جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة ،

يقول مصنف هـذا الكتاب محمد بن عمر الرازى : وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النقلية والعقلية ، فلم يحصل لى بسبب شىء من العلوم من أنواع السعادات فى الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (مصدق الذى بين يديه) فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر فى الحقيقة كذلك ، لأن الموجود فى سائر الكتب الالهية إما علم الأصول ، وإما علم الفروع .

أما علم الأصول : فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة ، فوجب القطع بأن المذكور فى القرآن موافق ومطابق لما فى التوراة والزبور والانجيل وسائر الكتب الالهية .

وأما علم الفروع : فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلاة والسلام ، واذا كان الأمر كذلك فقد حصل فى تلك الكتب أن التكاليف الموجودة فيها ، إنما تبقى الى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام ، وأما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة . فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه ، والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق ، فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية فى جملة علم الأصول والفروع .

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولتنذر أم القرى ومن حولها) وههنا أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ اتفقوا على أن ههنا محذوفا ، والتقدير : ولتنذر أهل أم القرى . واتفقوا على أن أم القرى هى مكة ، واختلفوا فى السبب الذى لأجله سميت مكة بهذا الاسم . فقال ابن عباس : سميت بذلك ، لأن الأرضين دحيت من تحتها ومن حولها ، وقال أبو بكر الأصم : سميت بذلك لأنها قبلة أهل الدنيا ، فصارت هى كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها ، وأيضا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج ، وهو إنما يحصل فى تلك البلدة ، فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الأولاد الى الأم ، وأيضا فلما كان أهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج ، لاجرم يحصل هناك أنواع من التجارات والمنافع مالا يحصل فى سائر البلاد ، ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة ، فلهذا السبب سميت مكة أم القرى . وقيل : إنما سميت مكة أم القرى لأن الكعبة أول بيت وضع للناس ، وقيل أيضا : إن مكة أول بلدة سكنت فى الأرض .

اذا عرفت هذا فنقول : قوله (ومن حولها) دخل فيه سائر البلدان والقرى .

﴿والبحث الثانى﴾ زعمت طائفة من اليهود أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان رسولا الى العرب فقط . واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وقالوا إنه تعالى بين أنه إنما أنزل عليه هذا القرآن ليبلغه الى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها ، والمراد منها جزيرة العرب ، ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله (لتنذر أم القرى ومن حولها) باطلا .

والجواب : أن تخصيص هذه المواضع بالذكر لايدل على انتفاء الحكم فيما سواها إلا بدلالة

المفهوم وهى ضعيفة ، لاسيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر ، المقطوع به من دين محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعى كونه رسولا الى كل العالمين ، وأيضا قوله (ومن حولها) يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها ، وبهذا التقدير : فيدخل فيه جميع بلاد العالم . والله أعلم .

﴿البحث الثالث﴾ قرأ عاصم فى رواية أبى بكر (لينذر) بالياء جعل الكتاب هو المنذر ، لأن فيه إنذارا ، ألا ترى أنه قال (لينذروا به) أى بالكتاب ، وقال (وأنذر به) وقال (إنما أنذركم بالوحى) فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع ، وأما الباقون : فانهم قرؤا (ولتنذر) بالتاء خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم ، لأن المأمور والموصوف بالانذار هو . قال تعالى (إنما أنت منذر) وقال (وأنذر الذين يخافون)

ثم قال تعالى ﴿والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به﴾ وظاهر هذا يقتضى أن الايمان بالآخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم . والعلماء ذكروا فى تقرير هذه السببية وجوها : الأول : أن الذى يؤمن بالآخرة هو الذى يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ، ومن كان كذلك فانه يعظم رغبته فى تحصيل الثواب ، ورهبته عن حلول العقاب ، ويبالغ فى النظر والتأمل فى دلائل التوحيد والنبوة ، فيصل الى العلم والايمان . والثانى : أن دين محمد عليه الصلاة والسلام مبنى على الايمان بالبعث والقيامة ، وليس لأحد من الأنبياء مبالغة فى تقرير هذه القاعدة مثل ما فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحة الآخرة أمرين متلازمين ، والثالث : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج أهل مكة من قبول هذا الدين ، لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال ، وترك رياسة الدنيا ، وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة فى الثواب ، والرهبة عن العقاب . وكفار مكة لما لم يعتقدوا فى البعث والقيامة ، امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة ، فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ والمراد أن الايمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة ، فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات . وليس لقائل أن يقول : الايمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات ، فما الفائدة فى تخصيص الصلاة بالذكر؟ لأنا نقول : المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الايمان بالله وأعظمها خطرا ، ألا ترى أنه لم يقع اسم الايمان على شىء من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم ، ولم يقع اسم الكفر على شىء من المعاصى إلا على ترك الصلاة . قال عليه الصلاة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ «٩٣»

والسلام «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر» فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف . لاجرم خصها الله بالذكر فى هذا المقام . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممـا افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شىء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بمـا كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون﴾

اعلم أنه تعـالى لمـا شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين مافيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ، ذكر عقيبه مايدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى عظم وعيد من ذكر أحد الأشياء الثلاثة : فأولها : أن يفترى على الله كذبا . قال المفسرون : نزل هذا فى مسيلمة الكذاب صاحب اليمـامة . وفى الأسود العنسى صاحب صنعاء ، فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء ، وكان مسيلمة يقول : محمد رسول قريش ، وأنا رسول بنى حنيفة . قال القاضى : الذى يفترى على الله الكذب يدخل فيه من يدعى الرسالة كذبا ، ولكن لايقتصر عليه ، لأن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب . فكل من نسب إلى الله تعالى ماهو برىء منه ، إما فى الذات . وإما فى الصفات وإما فى الأفعال كان داخلا تحت هذا الوعيد . قال : والافتراء على الله فى صفاته ، كالمجسمة ، وفى عدله كالمجبرة ، لأن هؤلاء قد ظلموا أعظم أنواع الظلم بأن افتروا على الله الكذب ، وأقول : أما قوله : المجسمة قد افتروا على الله الكذب ، فهو حق . وأما قوله :ان هذا افتراء على الله فى صفاته ، فليس بصحيح .

لأن كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة . بل هو نفس الذات المخصوصة ، فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم ،كان معناه أنه يقول : جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ، ولها بأسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز ، والمجسم ينفى هذه الذات ، فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس فى الصفة بل فى نفس الذات ، لأن الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها ، فثبت أن هذا الخلاف لم يقع فى الصفة ، بل فى الذات . وأما قوله : المجبرة قد افتروا على الله تعالى فى صفاته ، فليس بصحيح ، لأنه يقال له المجبرة مازادوا على قولهم الممكن لابد له من مرجح ، فان كذبوا فى هذه القضية ، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الاله ؟ وان صدقوا فى ذلك لزمهم الاقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعى بتخليق الله تعالى ، وذلك عين مانسميه بالجبر ، فثبت أن الذى وصفه بكونه افتراء على الله باطل ، بل المفترى على الله من يقول الممكن لايتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجح . فان من قال هذا الكلام لزمه نفى الصانع بالكلية ، بل يلزمه نفى الآثار والمؤثرات بالكلية .

﴿والنوع الثانى﴾ من الأشياء التى وصفها الله تعالى بكونها افتراء قوله (أو قال أوحى إلى ولم يوح اليه شىء) والفرق بين هذا القول وبين ماقبله ، أن فى الأول كان يدعى أنه أوحى اليه وماكان يكذب بنزول الوحى على محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما فى هذا القول ، فقد أثبت الوحى لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام . وكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب ، وهو إثبات ماليس بموجود ونفى ماهو موجود .

﴿والنوع الثالث﴾ قوله (سأنزل مثل ماأنزل الله) قال المفسرون : المراد ماقاله النضر بن الحرث وهو قوله (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وقوله فى القرآن : إنه من أساطير الأولين ، وكل أحد يمكنه الاتيان بمثله ، وحاصله : ان هذا القائل يدعى معارضة القرآن . وروى أيضا أن عبد الله بن سعد ابن أبى سرح كان يكتب الوحى للرسول عليه الصلاة والسلام ، فلما نزل قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) أملاء الرسول عليه السلام ، فلما انتهى إلى قوله (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله منه فقال : فتبارك الله أحسن الخالقين ! فقال الرسول هكذا أنزلت الآية ، فسكت عبد الله وقال : ان كان محمد صادقا ، فقد أوحى إلى ، وان كان كاذبا فقد عارضته ، فهذا هو المراد من قوله (سأنزل مثل ماأنزل)

أما قوله تعالى ﴿ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت﴾ فاعلم أن أول الآية وهو قوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك (ولو ترى

إذ الظالمون فى غمرات الموت) كالتفصيل لذلك المجمل . والمراد بالظالمين الذين ذكرهم . وغمرات الموت جمع غمرة وهى شدة الموت . وغمرة كل شىء كثرته ومعظمه ، ومنه غمرة الماء . وغمرة الحرب ، ويقال غمره الشىء إذا علاه وغطاه . وقال الزجاج : يقال لكل من كان فى شىء كثير قد غمره ذلك . وغمره الدين إذا كثر عليه هذا هو الأصل ، ثم يقال للشدائد والمكاره : الغمرات ، وجواب «لو» محذوف . أى لرأيت أمراً عظيما ، والملائكة باسطو أيديهم قال ابن عباس : ملائكة العذاب باسطو أيديهم يضربونهم ويعذبونهم ، كما يقال بسط اليه يده بالمكروه أخرجوا أنفسكم. ههنا محذوف . والتقدير : يقولون أخرجوا أنفسكم ، وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية سؤال : وهو أنه لاقدرة لهم على أخراج أرواحهم من أجسادهم فما الفائدة فى هذا الكلام ؟

فنقول : فى تفسير هذه الكلمة وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ ولو ترى الظالمين إذا صاروا إلى غمرات الموت فى الآخرة فادخلوا جهنم فغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من أنواع الشدائد والتعذيبات ، والملائكة باسطو أيديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم ، ويقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم .

﴿الوجه الثانى﴾ أن يكون المعنى : ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت عند نزول الموت بهم فى الدنيا والملائكة باسطو أيديهم لقبض أرواحهم يقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والآلام .

﴿والوجه الثالث﴾ أن قوله (أخرجوا أنفسكم) أى أخرجوها الينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد فى إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه فى المطالبة ولا يمهله ، ويقول له : أخرج إلى ما لى عليك الساعة ولا أبرح من مكانى حتى أنزعه من أحداقك .

﴿والوجه الرابع﴾ أن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وأنهم بلغوا فى البلاء والشدة إلى حيث تولى بنفسه إزهاق روحه .

﴿والوجه الخامس﴾ أن قوله (أخرجوا أنفسكم) ليس بأمر ، بل هو وعيد وتقريع ، كقول القائل : امض الآن لترى ما يحل بك . قال المفسرون : إن نفس المؤمن تنشط فى الخروج للقاء ربه ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها الخروج ، لأنها تصير إلى أشد العذاب ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أراد لقاء الله أراد الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» وذلك

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ «٩٤»

عند نزع الروح ، فهؤلاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع الروح :

﴿المسألة الثانية﴾ الذين قالوا إن النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الآية . وقالوا : لاشك أن قوله (أخرجوا أنفسكم) معناه : أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم ، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد إلا أنا لو حملنا الآية على الوجهين الأولين من التأويلات الخمسة المذكورة . لم يتم هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿اليوم تجزون عذاب الهون﴾ قال الزجاج : عذاب الهون أى العذاب الذى يقع به الهوان الشديد . قال تعالى (أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب) والمرادمنه أنه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة ، فان الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم ، فكذلك العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالاهانة . قال بعضهم : الهون هوالهوان ، والهون هوالرفق والدعة . قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقوله (بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون) وذلك يدل أن هذا العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الأمرين الافتراء على الله ، والتكبر على آيات الله . وأقول : هذان النوعان من الآفات والبلاء ترى أكثر المتوسمين بالعلم متوغلين فيه مواظبين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجه . وذكر الواحدى : أن المراد بقوله (وكنتم عن آياته تستكبرون) أى لا تصلون له قال عليه السلام «من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر»

قوله تعالى ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون﴾

اعلم أن قوله ﴿ولقد جئتمونا فرادى﴾ يحتمل وجهين : الأول : أن يكون هذا معطوفا على قول الملائكة (أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون) فبين تعالى أنهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ ، كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى (ولقد جئتمونا فرادى) فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار ، وعلى هذا التقدير ،

فيحتمل أن يكون قائل هـذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم . ويحتمل أن يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم .

(والقول الثانى) أن قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف إن الله تعالى هل يتكلم مع الكفار أولا ؟ فقوله تعالى فى صفة الكفار (ولا يكلمهم) يوجب أن لا يتكلم معهم وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) وقوله (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين) يقتضى أن أن يكون تعالى يتكلم معهم . فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف . والقول الأول أقوى . لأن هذه الآية معطوفة على ماقبلها . والعطف يوجب التشريك .

(المسألة الثانية) (فرادى) لفظ جمع وفى واحده قولان . قال ابن قتيبة : فرادى جمع فردان ، مثل سكارى وسكران . وكسالى وكسلان . وقال غيره فرادى : جمع فريد . مثل ردافى ورديف . وقال الفراء : فرادى جمع واحده فرد وفردة وفريد وفردان .

إذا عرفت هذا فقوله (ولقد جئتمونا فرادى) المراد منه التقريع والتوبيخ . وذلك لأنهم صرفوا جدهم وجهدهم فى الدنيا إلى تحصيل أمرين : أحدهما : تحصيل المال والجاه . والثانى : أنهم عبدوا الأصنام لاعتقادهم أنها تكون شفعاء لهم عند الله . ثم إنهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شىء من تلك الأموال ولم يجدوا من تلك الأصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ماحصلوه فى الدنيا وعولوا عليه . بخلاف أهل الايمان فانهم صرفوا عمرهم إلى تحصيل المعارف الحقة والأعمال الصالحة ، وتلك المعارف والأعمال الصالحة بقيت معهم فى قبورهم وحضرت معهم فى مشهد القيامة ، فهم فى الحقيقة ماحضروا فرادى ، بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد :

ثم قال تعالى (لقد تقطع بينكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائى (بينكم) بالنصب . والباقون بالرفع قال الزجاج : الرفع أجود ، ومعناه ، لقد تقطع وصلكم . والنصب جائز والمعنى : لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم . قال أبو على : هـذا الاسم يستعمل على ضربين : أحدهما أن يكون اسما منصرفا كالافتراق ، والأجود أن يكون ظرفا والمرفوع فى قراءة من قرأ (بينكم) هو الذى كان ظرفا ثم استعمل اسما . والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى (ومن بيننا وبينك حجاب) و (هذا فراق بينى وبينك) فلما استعمل اسما فى هذه المواضع جاز أن يسند اليه الفعل الذى هو (تقطع) فى قول من رفع . قال : ويدل على أن هذا المرفوع هو الذى استعمل ظرفا أنه لايخلو من أن يكون الذى هو ظرف اتسع فيه أو يكون الذى هو مصدر . والقسم الثانى باطل ، وإلا لصار تقدير الآية : لقد

تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد ، لأن المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم سالفون عليه .

فان قيل : كيف جاز أن يكون بمعنى الوصل مع أن أصله الافتراق والتباين ؟

قلنا : هذا اللفظ إنما يستعمل فى الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه ، كقولهم بينى وبينه شركة ، وبينى وبينه رحم . فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ فى معنى الوصلة فقوله (لقد تقطع بينكم) معناه لقد تقطع وصلكم . أما من قرأ (لقد تقطع بينكم) بالنصب فوجهه أنه أضمر الفاعل والتقدير : لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه : إنهم قالوا إذا كان غداً فأتنى والتقدير : إذا كان الرجاء أو البلاء غداً فأتنى ، فأضمر لدلالة الحال . فكذا ههنا . وقال ابن الانبارى : التقدير : لقد تقطع ما بينكم . فحذفت لوضوح معناها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هـذه الآية مشتملة على قانون شريف فى معرفة أحوال القيامة فأولها : أن النفس الانسانية إنما تعلقت بهذا الجسد آلة له فى اكتساب المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسراته وقويت آفاته حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التى يمكن اكتساب السعادة الأبدية بها ، ثم إنه ضيعها وأبطلها ولم ينتفع بها البتة ، وهذا هو المراد من قوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وثانيها : أن هـذه النفس مع أنها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانيـة سعادة روحانية ، وكمالا روحانياً ، فقد عملت عملا آخر أردأ من الأول ، وذلك لأنها طول العمر كانت فى الرغبة فى تحصيل المال والجاه وفى تقوية العشق عليها ، وتأكيد المحبة ، وفى تحصيلها . والانسان فى الحقيقة متوجه من العالم الجسمانى إلى العالم الروحانى ، فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية وأخذ يتوجه من المقصد الروحانى إلى العالم الجسمانى ونسى مقصده واغتر باللذات الجسمانية ، فلما مات انقلبت القضية شاء أم أبى توجه من العالم الجسمانى إلى العالم الروحانى ، فبقيت الأموال التى اكتسبها وأفنى عمره فى تحصيلها وراء ظهره والشىء الذى يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه أن ينتفع به ، وربما بقى منقطع المنفعة معوج الرقبة معوج الرأس بسبب التفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها ، وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة وهو المراد من قوله (وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وهـذا يدل على أن كل مال يكتسبه الانسان ولم يصرفه فى مصارف الخيرات فصفته هـذه التى ذكرها الله تعالى فى هذه الآية ، أما إذا صرفها إلى الجهات الموجبة للتعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الأموال وراء ظهره ولكنه قدمها تلقاء وجهه ، كما قال تعالى (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) وثالثها : أن أولئك المساكين أتعبوا أنفسهم فى نصرة الأديان الباطلة ، والمذاهب الفاسدة

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ «٩٥»

وظنوا أنهم ينتفعون بها عند الورود فى محفل القيامة . فاذا وردوه وشاهدوا مافى تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب . منها عذاب الحسرة والندامة : وهو أنه كيف أنفق ماله فى تحمل العناء الشدين والبلاء العظيم فى تحصيل مالم يحصل له منه إلا العذاب والعناء ، ومنها عذاب الخجلة : وهوانهظهرلهان كل ماكان يعتقده فى دار الدنياكان محض الجهالة وصريح الضلالة ، ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم . ولا شك أن مجموع هذه الأحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية ، وهو المراد من قوله (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء) ورابعها : أنه لما بدا له أنه فاته الأمر الذى به يقدرعلى اكتساب الخيرات . وحصل عنده الأمر الذى يوجب حصول المضرات . فاذن بقى له رجاء فى التدارك من بعض الوجوه فههنا يخف ذلك الألم ويضعف ذلك الحزن . أما إذا حصل الجزم واليقين بأن التدارك ممتنع ، وجبر ذلك النقصان متعذر فههنا يعظم الحزن ويقوى البلاءجدا . واليه الاشارة بقوله تعالى (لقد تقطع بينكم) والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد تقطعت ولا سبيل إلى تحصيلها مرة أخرى . وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر أنه لابيان فوق هذا البيان فى شرح أحوال هؤلاء الضالين

قوله تعالى ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما تكلم فى التوحيد ثم أردفه بتقرير أمر النبوة . ثم تكلم فى بعض تفاريع هذا الأصل ، عاد ههنا إلى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع . وكمال علمه وحكمته وقدرته تنبيها على أن المقصود الأصلى من جميع المباحث العقلية والنقلية ، وكل المطالب الحكمية إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله . وفى قوله (فالق الحب والنوى) قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو مروى عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل (فالق الحب والنوى) أى خالق الحب والنوى . قال الواحدى : ذهبوا بفالق مذهب فاطر ، وأقول : الفطر هو الشق ،

وكذلك الفلق ، فالشيء قبل أن دخل فى الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا ، والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق ، فاذا أخرجه المبدع الموجد من العدم إلى الوجود ، فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه . وأخرج ذلك المحدث من ذلك الشق . فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الأكثرين : أن الفلق هو الشق ، والحب هو الذى يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الأنواع ، والنوى هو الشى الموجود فى داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما .

إذا عرفت هذا فنقول : انه إذا وقعت الحبة أو النواة فى الأرض الرطبة ، ثم مر به قدر من المدة أظهر الله تعالى فى تلك الحبة والنواة من أعلاها شقا ومن أسفلها شقا آخر . أما الشق الذى يظهر فى أعلى الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، وأما الشق الذى يظهر فى أسفل تلك الحبة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة فى الأرض وهى المسماة بعروق الشجرة ، وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة فى الهواء بالشجرة الهابطة فى الأرض

ثم ان ههنا عجائب : فاحداها : أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضى الهوى فى عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة فى الهواء ؟ وان كانت تقتضى الصعود فى الهواء ، فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة فى الأرض ؟ فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الأخرى ، علمنا أن ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية ، بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع . وثانيها : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوى فيه ، ثم إنا نشاهد أطراف تلك العروق فى غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء ، ثم انها مع غاية اللطافة تقوى على النفوذ فى تلك الأرض الصلبة والغوص فى بواطن تلك الأجرام الكثيفة ، فحصول هذه القوى الشديدة لهذه الأجرام الضعيفة التى هى فى غاية اللطافة لا بد وأن يكون بتقدير العزيز الحكيم . وثالثها : أنه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل فى تلك الشجرة طبائع مختلفة . فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة . وفى داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفى وسط تلك الخشبة جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ، ثم انه يتولد من ساق الشجرة أغصانها ويتولد على الأغصان الأوراق أولا ، ثم الأزهار والأنوار ثانيا ، ثم الفاكهة ثالثا ، ثم قد يحصل للفاكهة أربعة أنواع من القشر : مثل الجوز ، فان قشره الأعلى هو ذلك الأخضر ، وتحته ذلك القشر الذى

يشبه الخشب ، وتحته ذلك القشر الذى هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب ، وتحته ذلك اللب ، وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو أيضا كالقشر ، وعلى جرم لطيف وهو الدهن ، وهو المقصود الأصلى ، فتولد هذه الأجسام المختلفة فى طبائعها وصفاتها وألوانها وأشكالها وطعومها مع تساوى تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الأربعة والطبائع الأربع ، يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر لا بتدبير الطبائع والعناصر . ورابعها : انك قد تجد الطبائع الأربع حاصلة فى الفاكهة الواحدة ، فالأترج قشره حار يابس ، ولحمه بارد رطب . وحماضه بارد يابس ، وبذره حار يابس ، وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس ، وماؤه ولحمه حار رطب ، فتولدهذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لابد وأن يكون بايجاد الفاعل المختار . وخامسها: انك تجد أحوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب فى الداخل والقشر فى الخارج كما فى الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة فى الخارج ، وتكون الخشبة فى الداخل كالخوخ والمشمش ، وبعضها يكون النواة لها لب كما فى نوى المشمش والخوخ ، وبعضها لالب له ، كما فى نوى التمر وبعض الفواكه لايكون له من الداخل والخارج قشر ، بل يكون كله مطلوبا كالتين ، فهذه أحوال مختلفة فى هذه الفواكه وأيضا هذه الحبوب مختلفة فى الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة ، وشكل الشعير كأنه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما ، وشكل العدس كأنه دائرة ، وشكل الحمص على وجه آخر . فهذه الاشكال المختلفة . لابد وأن تكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لايكمل إلا على ذلك الشكل ، وأيضا فقد أودع الخالق تعالى فى كل نوع من أنواع الحبوب خاصية أخرى ومنفعة أخرى وأيضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر ، فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم . وسادسها : أنك إذا أخذت ورقة واحدة من أوراق الشجرة وجدت خطا واحدا مستقيما فى وسطها ، كأنه بالنسبة إلى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة إلى بدن الانسان ، وكما انه ينفصل من النخاع أعصاب كثيرة يمنة ويسرة فى بدن الانسان . ثم لايزال ينفصل عن كل شعبة شعب أخر ، ولا تزال تستدق حتى تخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر ، فكذلك فى تلك الورقة قد ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطانى خطوط منفصلة . وعن كل واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدق من الأولى ، ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى إنما فعل ذلك حتى أن القوى الجاذبة المركوزة فى جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية فى تلك المجارى الضيقة ، فلما وقفت على عناية الخالق فى ايجاد تلك

الورقة الواحدة علمت أن عنايته فى تخليق جملة تلك الشجرة أكمل ، وعرفت أن عنايته فى تكوين جملة النبات أكمل .

ثم إذاعرفت أنه تعالى إنما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان أكمل ، ولما علمت أن المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته فى تخليق الانسان أكمل . ثم أنه تعالى انما خلق النبات والحيوان فى هذا العالم ليكون غذاء ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة ، كما قال تعالى (وماخلقت الجن والأنس إلا ليعبدون)

فانظر أيها المسكين بعين رأسك فى تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة ، واعرف كيفية خلقة تلك العروق والآوتار فيها ، ثم انتقل من مرتبة إلى ما فوقها حتى تعرف أن المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبة فى الارواح البشرية . فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ، ويظهر لك أن أنواع نعم الله فى حقك غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة ، فهذا كلام مختصر فى تفسير قوله (إن الله فالق الحب والنوى) ومتى وقف الانسان عليه أمكنه تفريقها وتشعيبها إلى مالا آخر له ، ونسأل الله التوفيق والهداية .

﴿المسألة الثانية﴾ اماقوله تعالى (يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى) ففيه مباحث : الأول : أن (الحى) اسم لما يكون موصوفا بالحياة ، و (الميت) اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة فيه ، وعلى هذا التقدير : النبات لايكون حيا .

إذا عرفت هذافللناس فى تفسير هذا (الحى) و(الميت) قولان : الأول : حمل هذين اللفظين على الحقيقة . قال ابن عباس : يخرج من النطفة بشرا حيا ، ثم يخرج من البشر الحى نطفة ميتة ، وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ، ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة ، والمقصود منه أن الحى والميت متضادان متنافيان ، فحصول المثل عن المثل يوهم أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية . أما حصول الضد من الضد ، فيمتنع أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية ، بل لابد وأن يكون بتقدير المقدر الحكيم . والمدبر العليم

﴿والقول الثانى﴾ أن يحمل (الحى) و(الميت) على ماذكرناه ، وعلى الوجوه المجازية أيضا ، وفيه وجوه . الأول : قال الزجاج : يخرج النبات الغض الطرى الخضر من الحب اليابس ويخرج اليابس من النبات الحى النامي . الثانى : قال ابن عباس : يخرج المؤمن من الكافر ، كما فى حق ابراهيم . والكافر من المؤمن

كما فى حق ولد نوح ، والعاصى من المطيع . وبالعكس . الثالث : قد يصير بعض مايقطع عليه بأنه يوجب المضرة سببا للنفع العظيم . وبالعكس . ذكروا فى الطب أن إنسانا سقوه الأفيون الكثير فى الشراب لأجل أن يموت . فلما تناوله وظن القوم أنه سيموت فى الحال رفعوه من موضعه ووضعوه فى بيت مظلم فخرجت حية عظيمة فلدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه ، فان الأفيون يقتل بقوة برده ، وسم الأفعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون ، فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه أعظم موجبات الشر أعظم الخيرات . وقد يكون بالعكس من ذلك ، وكل هذه الأحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ماأهمل مصالح الخلق وماتركهم سدى ، وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة .

﴿البحث الثانى﴾ من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحمزة والكسائى وحفص عن عاصم (الميت) مشددة فى الكلمتين والباقون بالتخفيف فى الكلمتين ، وكذلك كل هذا الجنس فى القرآن .

﴿البحث الثالث﴾ أن لقائل أن يقول : إنه قال أولا (يخرج الحى من الميت) ثم قال (ومخرج الميت من الحى) وعطف الاسم على الفعل قبيح ، فما السبب فى اختيار ذلك ؟

قلنا : قوله (ومخرج الميت من الحى) معطوف على قوله (فالق الحب والنوى) وقوله (يخرج الحى من الميت) كالبيان والتفسير لقوله (فالق الحب والنوى) لأن فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامى من جنس إخراج الحى من الميت . لأن النامى فى حكم الحيوان . ألا ترى إلى قوله (ويحيى الأرض بعد موتها) وفيه وجه آخر ، وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعتنى بذلك الفعل فى كل حين وأوان . وأما لفظ الاسم فانه لايفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجانى لهذا مثلا فى كتاب دلائل الاعجاز فقال : قوله (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله (يرزقكم) لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة . وأما الاسم فمثاله قوله تعالى (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) فقوله (باسط) يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة .

إذا ثبت هذا فنقول : الحى أشرف من الميت . فوجب أن يكون الاعتناء باخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحى . فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل ، وعن الثانى بصيغة الاسم ؛ تنبيها على أن الاعتناء بايجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحى . والله اعلم بمراده .

ثم قال تعالى فى آخر الآية ﴿ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾ وفيه مسئلتان :

فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ «٩٦»

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم معناه : ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت (فأنى تؤفكون) فى أثبات القول بعبادة الأصنام . والثانى : أن المراد أنكم لما شاهدتم أنه تعالى يخرج الحى من الميت ، ومخرج الميت من الحى ، ثم شاهدتم أنه أخرج البدن الحى من النطفة الميتة مرة واحدة ، فكيف تستبعدون أن يخرج البدن الحى من ميت التراب الرميم مرة أخرى ؟ والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر ، وأيضاً الضدان متساويان فى النسبة فكما لايمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر ، وجب أن لايمتنع الانقلاب من الثانى إلى الأول ، فكما لايمتنع حصول الموت بعد الحياة . وجب أيضا أن لايمتنع حصول الحياة بعد الموت ، وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر .

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك الصاحب بن عباد بقوله (فأنى تؤفكون) على أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى . قال : لأنه تعالى لو خلق الافك فيهم ، فكيف يليق به أن يقول مع ذلك (فأنى تؤفكون)

والجواب عنه : أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية ، فان ترجح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح ، فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد . بل يكون محض الاتفاق ، فكيف يحسن أن يقال له (فأنى تؤفكون) وأن توقف ذلك المرجح على حصول مرجح ، وهى الداعية الجاذبة إلى الفعل ، فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى ، وعند حصولها يجب الفعل ، وحينئذ يلزمكم كل ما ألزمتموه علينا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، فالنوع المتقدم كان مأخوذاً من دلالة أحوال النبات والحيوان ، والنوع المذكور فى هذه الآية مأخوذ من الأحوال الفلكية ، وذلك لأن فلق ظلمة الليل بنور الصبح أعظم فى كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ، ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم فى القلوب وأكثر وقعا من الأحوال الأرضية ، وتقرير الحجة من وجوه : الأول : أن نقول : الصبح صبحان .

﴿فالصبح الأول﴾ هو الصبح المستطيل كذنب السرحان، ثم تعقبه ظلمة خالصة. ثم يطلع بعده الصبح المستطير فى جميع الأفق فنقول: أما الصبح الاول: وهو المستطيل الذى يحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته، وذلك لأنا نقول: إن ذلك النور إما أن يقال: إنه حصل من تأثير قرص الشمس أو ليس الأمر كذلك. والأول باطل، وذلك لأن مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فاهل الموضع الذى تكون تلك الدائرة أفقاً لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم، وفى ذلك الموضع أيضا نصف كرة الأرض. وذلك يقتضى أنه حصل الضوء فى الربع الشرقى من بلدتنا، وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا فى جميع أجزاء الجو. ويجب أن يكون ذلك الضوء فى كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال. والصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا، بل يجب أن يكون مستطيرا فى جميع الأفق منتشرا فيه بالكلية، وأن يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة. ولما لم يكن الأمر كذلك بل علمنا أن الصبح الأول يبدو كالخيط الأبيض الصاعد حتى تشبهه العرب بذنب السرحان. ثم أنه يحصل عقيبه ظلمة خالصة، ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا أن ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس، ولا من جنس نوره، فوجب أن يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيها على أن الأنوار ليس لها وجود إلا بتخليقه، وإن الظلمات لاثبات لها إلا بتقديره كما قال فى أول هذه السورة (وجعل الظلمات والنور)

﴿والوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا الدليل أنا لما بحثنا وتأملنا علمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لاتقع أضواؤها إلا على الجرم المقابل لها. فأما الذى لا يكون مقابلا لها فيمتنع وقوع أضوائها عليه، وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء المضىء، ولهم فى تقريرها وجوه نفيسة.

إذا عرفت هذا نقول: الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من أجزاء وجه الأرض. فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس. فوجب أن يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار.

فان قالوا: لم لايجوز أن يقال: الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له، ثم ذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض، فيصيره ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الأرض، ثم لايزال يسرى ذلك الضوء من هواء إلى هواء

آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا هذا هوالوجه الذى عول عليه أبو على بن الهيثم فى تقرير هذا المعنى فى كتابه الذى سماه بالمناظر الكثة .

والجواب : أن هـذا العذر باطل من وجهين : الأول : أن الهواء جرم شفاف عديم اللون ، وما كان كذلك فانه لا يقبل النور . واللون فى ذاته وجوهره ، وهـذا متفق عليه بين الفلاسفة . واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه . ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ، ولصار إبصاره مانعا عن إبصار ماوراءه ، فحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقبل اللون والنور فى ذاته وجوهره ، وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه الى غيره ، فامتنع أن يصير ضوءه سببا لضوء هواء آخر مقابل له .

فان قالوا : لم لايجوز أن يقال : إنه حصل فى الأفق أجزاء كثيفة من الأبخرة والأدخنة ؟ وهى لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس . ثم إن بحصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء فى الهواء المقابل لها ، فنقول : لوكان السبب ماذكرتم لكان كلما كانت الأبخرة والأدخنة فى الأفق أكثر ، وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى لكنه ليس الأمر كذلك ، بل على العكس منه فبطل هذا العذر .

﴿الوجه الثانى﴾ فى ابطال هذا الكلام الذى ذكره ابن الهيثم ان الدائرة التى هى دائرة الافق لنا . فهى بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين ، فاذا كان كذلك ، فالدائرة التى هى نصف النهار فى بلدنا ، وجب كونها دائرة الافق لأولئك الاقوام

اذا ثبت هذا فنقول : اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها ، فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام ، واستنار نصف العام هناك ، والربع من الفلك الذى هو ربع شرقى لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربى بالنسبة إلى تلك البلدة وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذيا لهواء الربع الشرقى لأهل بلدنا . فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور فى هواء الربع الشرقى من بلدنا بعد نصف الليل . وأن يصير هواء الربع الشرقى فى غاية الاضاءة والانارة بعـد نصف الليل ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الهواء لايقبل كيفية النور فى ذاته . وإذا بطل هذا بطل العذر الذى ذكره ابن الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لاقرص الشمس والله أعلم .

﴿والوجه الثالث﴾ هب أن النور الحاصل فى العالم انما كان بتأثير الشمس . إلا أنا نقول :

الاجسام متماثلة فى تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتخليق الفاعل المختار . أما بيان المقام الأول : فهو أن الأجسام متماثلة فى كونها أجساما ومتحيزة ، فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا فى مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول : ذلك الأمر إما أن يكون محلا للجسمية أو حالا فيها أو لا محلا لها ولا حالا فيها . والأول : باطل لأنه يقتضى كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال لأن ذلك المحل إن كان متحيزا ومختصا بحيز كان محل الجسم غير الجسم وهو محال ، وإن لم يكن كذلك كان الحاصل فى الحيز حالا فى محل لا تعلق له بشىء من الاحياز والجهات ، وذلك مدفوع فى بديهة العقل . والثانى : أيضا باطل لأن على هذا التقدير : الذوات هى الأجسام وما به قد حصلت المخالفة هو الصفات وكل مايصح على الشىء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة فى تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها مايصح على الآخر وهو المطلوب . والثالث : وهو القول بأن ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه ، وفساد هذا القسم ظاهر . فثبت بهذا البرهان أن الاجسام متماثلة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل ما يصح على أحد المثلين فانه يصح أيضا على المثل الثانى . وإذا استوت الأجسام باسرها فى قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس لهذه الاضاءة وهذه الانارة لابد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار . وإذا ثبت هذا كان فالق الاصباح فى الحقيقة هو الله تعالى وذلك هو المطلوب . والله أعلم .

﴿الوجه الرابع﴾ فى تقرير هذا المطلوب أن الظلمة شبيهة بالعدم . بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمى والنور محض الوجود . فاذا أظلم الليل حصل الخوف والفزع فى قلب الكل فاستولى النوم عليهم وصاروا كالأموات وسكنت المتحركات وتعطلت التأثيرات ورفعت التفعيلات فاذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكانه نفخ فى الصور مادة الحياة وقوة الأدراك فضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور . وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان ظهور قوة الحس والحركة فى الحيوانات أكمل . ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة ولما كان النور هو السبب الأصلى لحصول هذه الأحوال كان تأثير قدرة الله تعالى فى تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجل أنواع الفضل والكرم .

إذا عرفت هذا فكونه سبحانه فالقا للاصباح فى كونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى أجل أقسام الدلائل ، وفى كونه فضلا ورحمة وإحسانا من الله تعالى على الخلق أجل الاقسام وأشرف الانواع

فهذا ما حضرنا فى تقرير دلالة قوله تعالى (فالق الاصباح) على وجود الصانع القادر المختار الحكم. والله أعلم.

ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول: إنه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد، وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك، وفالق ظلمات العالم الجسمانى بتخليص النفس القدسية إلى صبحة عالم الافلاك، وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق فى معرفة مدبر المحدثات والمبدعات.

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير (الاصباح) وجوه: الأول: قال الليث: الصبح والصباح هما أول النهار وهو الاصباح أيضا. قال تعالى (فالق الاصباح) يعنى الصبح. قال الشاعر:

أفنى رياحا وبنى رياح تناسخ الامساء والاصباح

﴿والقول الثانى﴾ أن (الاصباح) مصدر سمى به الصبح.

فان قيل: ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق أنه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه؟ فنقول فيه وجوه: الأول: أن يكون المراد فالق ظلمة الاصباح، وذلك لأن الافق من الجانب الشمالى والغربى والجنوبى مملوء من الظلمة. والنور إنما ظهر فى الجانب الشرقى فكان الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة. ثم إنه تعالى شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولا من النور فيه، والحاصل أن المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف. والثانى: أنه تعالى كما يشق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار فقوله (فالق الاصباح) أى فالق الاصباح ببياض النهار. والثالث: أن ظهور النور فى الصباح انما كان لأجل أن الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله (فالق الاصباح) أى مظهر الاصباح إلا أنه لما كان المقتضى لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لاجرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب. الرابع: قال بعضهم: الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والله أعلم.

أما قوله تعالى ﴿وجاعل الليل سكنا﴾ فاعلم أنه تعالى ذكر فى هذه الآية ثلاثة أنواع من الدلائل الفلكية على التوحيد. فأولها: ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم. وثانيها: قوله (وجاعل الليل سكنا) وفيه مباحث:

﴿المبحث الأول﴾ قال صاحب الكشاف: السكن مايسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل: للنار سكن لأنه يستأنس بها ألا تراهم سموها

المؤنسة . ثم إن الليل يطمئن اليه الانسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل .

فان قيل : أليس أن الخلق يبقون فى الجنة فى أهنأ عيش ، وألذ زمان مع أنه ليس هناك ليل ؟ فعلمنا أن وجود الليل والنهار ليس من ضروريات اللذة والخير فى الحياة قلنا : كلامنا فى أن الليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم ، أما فى الدار الآخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق .

﴿المبحث الثانى﴾ قرأ عاصم والكسائى (وجعل الليل) على صيغة الفعل ، والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرأ باسم الفاعل أن المذكور قبله اسم الفاعل ، وهو قوله (فالق الحب . وفالق الأصباح) وجاعل أيضا اسم الفاعل . ويجب كون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه . وحجة من قرأ بصيغة الفعل أن قوله (والشمس والقمر) منصوبان ولابد لهذا النصب من عامل ، وما ذاك إلا أن يقدر قوله (وجعل) بمعنى وجاعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب .

وأما قوله تعالى ﴿والشمس والقمر حسبانا﴾ ففيه مباحث .

﴿المبحث الأول﴾ معناه أنه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره فى سورة يونس فى قوله (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال فى سورة الرحمن (الشمس والقمر بحسبان) وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة فى سنة . وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة فى شهر ، وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم فى الفصول الأربعة ، وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار ، وحصول الغلات ، ولو قدرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع ، لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله (والشمس والقمر حسبانا)

﴿المبحث الثانى﴾ فى الحسبان قولان : الأول : وهو قول أبى الهيثم أنه جمع حساب مثل ركاب وركبان وشهاب وشهبان . والثانى : أن الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان . وقال صاحب الكشاف : الحسبان بالضم مصدر حسب ، كما أن الحسبان بالكسر مصدر حسب ، ونظيره الكفران والغفران والشكران .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب . لأن حساب الأوقات لايعلم الا بدورهما وسيرهما .

﴿المبحث الثالث﴾ قال صاحب الكشاف (والشمس والقمر) قرئا بالحركات الثلاث . فالنصب

وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِى ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٩٧»

على اضمار فعل دل عليه قوله (جاعل الليل) أى وجعل الشمس والقمر حسبانا ، والجرعطف على لفظ الليل ، والرفع على الابتداء ، والخبر محذوف تقديره ، والشمس والقمر مجعولان حسبانا : أى محسوبان .

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾ والعزيز إشارة إلى كمال قدرته والعليم إشارة إلى كمال علمه ، ومعناه أن تقدير إجرام الأفلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة ، وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة فى البطء والسرعة لا يمكن تحصيله إلا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ فى جميع المعلومات من الكليات والجزئيات ، وذلك تصريح بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والخاصة ، وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة ، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهى من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى خلقها لتهتدى الخلق بها إلى الطرق والمسالك فى ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التى يريدون المرور فيها

﴿الوجه الثانى﴾ وهو أن الناس يستدلون بأحوال حركة الشمس على معرفة أوقات الصلاة ، وانما يستدلون بحركة الشمس فى النهار على القبلة ، ويستدلون بأحوال الكواكب فى الليالى على معرفة القبلة

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى ذكر فى غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء ،فقال (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا) وقال تعالى (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب) وقال (والسماء ذات البروج)

﴿الوجه الرابع﴾ أنه تعالى ذكر فى منافعها كونها رجوما للشياطين .

﴿الوجه الخامس﴾ يمكن أن يقال : لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر أى فى ظلمات التعطيل والتشبيه ، فان المعطل ينفى كونه فاعلا مختارا ، والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هـذه النجوم ليهتدى بها فى هـذين النوعين من الظلمات . أما الاهتـداء بها فى ظلمات بر التعطيل ، فذلك لأنا نشاهد هـذه الكواكب مختلفة فى صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة ، والثوابت بعضها فى المنطقة وبعضها فى القطبين . وأيضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة ، وأيضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء ، وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء ، وأيضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب .

إذا عرفت هذا فنقول : قد دللنا على أن الأجسام متماثلة ، وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلا على أن ذلك ليس إلا بتقدير الفاعل المختار فهذا وجه الاهتداء بها فى ظلمات بر التعطيل . وأما وجـه الاهتداء بها فى ظلمات بحر التشبيه فلأنا نقول إنه لا عيب يقدح فى إلهية هذه الكواكب إلا أنها أجسام فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاض . وأيضا إنها متناهية ومحدودة ، وأيضا إنها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال إلى حال فهذه الأشياء إن لم تكن عيوبا فى الالهية امتنع الطعن فى إلهيتها ، وإن كانت عيوبا فى الالهية وجب تنزيه الاله عنها بأسرها فوجب الجزم بأن إله العالم والسماء والأرض منزه عن الجسمية والأعضاء والأبعاض والحد والنهاية والمكان والجهة ، فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب فى بر التعطيل وبحر التشبيه ، وهذا وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ إلى مجازه إلا أنه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى

﴿الوجه السادس﴾ فى منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى فى قوله (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فنبه على سبيل الاجمال على أن فى وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة ، وليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى فى ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ، ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم . قال (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) وفيه وجوه الأول : المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يستدل بها على الطرقات فى ظلمات البر والبحر ، فكذلك يمكن أن يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم ، وكمال قدرته وعلمه . الثانى : أن يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) نظير قوله تعالى فى سورة البقرة (إن فى خلق السموات والأرض) إلى قوله (لآيات لقوم يعقلون) وفى آل عمران فى قوله (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) والثالث : أن يكون المراد من قوله

وَهُوَ الَّذِى أَنْشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ «٩٨»

(لقوم يعلمون) لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد إلى الغائب .

قوله تعالى ﴿ وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله وكمال قدرته وعلمه ، وهو الاستدلال بأحوال الانسان فنقول لاشبهة فى أن النفس الواحدة هى آدم عليه السلام وهى نفس واحدة . وحواء مخلوقة من ضلع من أضلاعه . فصار كل الناس من نفس واحدة وهى آدم .

فان قيل : فما القول فى عيسى ؟

قلنا : هو أيضاً مخلوق من مريم التى هى مخلوقة من أبويها .

فان قالوا : أليس أن القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك ؟

قلنا : كلمة «من» تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع أن ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف فى صحة هذا اللفظ . قال القاضى : فرق بين قوله (أنشأكم) وبين قوله (خلقكم) لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء . ولكن على وجه النمو والنشوء لامن مظهر من الأبوين ، كما يقال : فى النبات إنه تعالى أنشأه بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء . وأما قوله (فمستقر ومستودع) ففيه مباحث :

﴿ البحث الأول ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف والباقون بفتحها قال أبو على الفارسى . قال سيبويه ، يقال : قر فى مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار وإذا كان كذلك وجب أن يكون خبره المضمر «منكم» أى منكم مستقر . ومن فتح القاف فليس على أنه مفعول به لأن استقر لايتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة المقر . وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون خبره المضمر «منكم» بل يكون خبره «لكم» فيكون التقدير لكم مقر وأما المستودع فان استودع فعل يتعدى إلى مفعولين تقول استودعت زيداً ألفاً وأودعت مثله ، فالمستودع يجوز أن يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز أن يكون المكان نفسه .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ مستقراً بفتح القاف جعل المستودع مكاناً ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ (فمستقر) بالكسر. فالمعنى: منكم مستقر ومنكم مستودع ، والتقدير : منكم من استقر ومنكم من استودع . والله أعلم .

﴿المبحث الثانى﴾ الفرق بين المستقر والمستودع أن المستقر أقرب إلى النبات من المستودع فالشيء الذى حصل فى موضع ولايكون على شرف الزوال يسمى مستقراً فيه . وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعا لأن المستودع فى معرض أن يسترد فى كل حين وأوان .

إذا عرفت هـذا فنقول : كثر اختلاف المفسرين فى تفسير هذين اللفظين على أقوال : فالأول: وهو المنقول عن ابن عباس فى أكثر الروايات أن المستقر هو الأرحام والمستودع الأصلاب قال كريب : كتب جرير إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ (ونقر فى الأرحام مانشاء) ومما يدل أيضاً على قوة هذا القول أن النطفة الواحدة لا تبقى فى صلب الأب زماناً طويلا والجنين يبقى فى رحم الأم زمانا طويلا . ولما كان المكث فى الرحم أكثر مما فى صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث فى الرحم أولى .

﴿والقول الثانى﴾ أن المستقر صلب الأب والمستودع رحم الأم ، لأن النطفة حصلت فى صلب الأب لامن قبل الغير وهى حصلت فى رحم الأم بفعل الغير ، فحصول تلك النطفة فى الرحم من قبل الرجل مشبه بالوديعة لأن قوله (فمستقر ومستودع) يقتضى كون المستقر متقدماً على المستودع وحصول النطفة فى صلب الأب مقدم على حصولها فى رحم الأم . فوجب أن يكون المستقر مافى أصلاب الآباء ، والمستودع مافى أرحام الأمهات .

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة ، وإن كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل فى أحوال الانسان بعد الموت وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة . فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقاً ، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لايبعد تشبيهها بالوديعة التى تكون مشرفة على الزوال والذهاب .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول الأصم . إن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها ، والمستودع الذى لم يخلق بعد وسيخلق .

﴿والقول الخامس﴾ للأصم أيضاً المستقر من استقر فى قرار الدنيا والمستودع من فى القبور حتى يبعث . وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر فى القبر ومستودع فى الدنيا .

﴿القول السادس﴾ قول أبى مسلم الأصبهانى أن التقدير هو الذى أنشأكم من نفس واحدة

فمنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى إلا أنه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تتولد فى صلبه وإنما تستقر هناك وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة . والله أعلم .

﴿المبحث الثالث﴾ مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ، ثم اختلفوا فى المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول . الأشخاص الانسانية متساوية فى الجسمية ومختلفة فى الصفات التى باعتبارها حصل التفاوت فى المستقر والمستودع والاختلاف فى تلك الصفات لابد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها وإلا لامتنع حصول التفاوت فى الصفات ، فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الآية فى الدلالة قوله تعالى (واختلاف ألسنتكم وألوانكم)

ثم قال تعالى ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ والمراد من هذا التفصيل أنه بين هذه الدلائل على وجه الفصل للبعض عن البعض . ألا ترى أنه تعالى تمسك أولا بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ، ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة وجوه ، ثم ذكر بعده التمسك بأحوال تكوين الانسان فقدميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض ، وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون ، وفيه ابحاث : الأول : قوله (لقوم يفقهون) ظاهره مشعر بأنه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة .

وجواب أهل السنة : أن اللام لام العاقبة ، أو يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض . والثانى : أن هذه الآية تدل على أنه تعالى أراد من جميع الخلق الفقه ، والفهم والايمان . وما أراد بأحد منهم الكفر . وهذا قول المعتزلة .

وجواب أهل السنه : أن المراد منه كأنه تعالى يقول : إنما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم ، وهم المؤمنون لاغير . والثالث : أنه تعالى ختم الآية السابقة ، وهى الآية التى استدل فيها بأحوال النجوم بقوله (يعلمون) وختم آخر هذه الآية بقوله (يفقهون) والفرق أن إنشاء الانس من واحدة ، وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيراً ، فكان ذكر الفقه ههنا لأجل أن الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم . والله أعلم .

وَهُوَ الَّذِى أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «٩٩»

قوله تعالى ﴿وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه إحسانه إلى خلقه.

واعلم أن هذه الدلائل كما أنها دلائل فهى أيضاً نعم بالغة، وإحسانات كاملة. والكلام إذا كان دليلا من بعض الوجوه، وكان إنعاما وإحسانا من سائر الوجوه. كان تأثيره فى القلب عظيما، وعند هذا يظهر أن المشتغل بدعوة الخلق إلى طريق الحق لا ينبغى أن يعدل عن هذه الطريقة. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله تعالى (وهو الذى أنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من السماء، وعند هذا اختلف الناس، فقال أبو على الجبائى فى تفسيره: أنه تعالى ينزل الماء من السماء إلى السحاب. ومن السحاب إلى الأرض. قال لأن ظاهر النص يقتضى نزول المطر من السماء، والعدول عن الظاهر إلى التأويل، إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن، وفى هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء. فوجب إجراء اللفظ على ظاهره.

وأما قول من يقول: إن البخارات الكثيرة تجتمع فى باطن الأرض. ثم تصعد وترتفع إلى الهواء، فينعقد الغيم منها ويتقاطر، وذلك هو المطر، فقد احتج الجبائى على فساده من وجوه: الأول: أن البرد قد يوجد فى وقت الحر، بل فى صميم الصيف، ونجد المطر فى أبرد وقت ينزل غير جامد، وذلك يبطل قولهم.

ولقائل أن يقول : إن القوم يجيبون عنه فيقولون : لاشك أن البخار أجزاء مائية وطبيعتها البرد ، ففى وقت الصيف يستولى الحر على ظاهر السحاب ، فيهرب البرد إلى باطنه ، فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع ، فيحدث البرد ، وأما فى وقت برد الهواء يستولى البرد على ظاهر السحاب ، فلايقوى البرد فى باطنه ، فلاجرم لاينعقد جمدا بل ينزل ماء ، هذا ماقالوه . ويمكن أن يجاب عنه بأن الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم ، فاذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد فى صميم الشتاء . فتلك الطبقة باردة جدا ، والهواء المحيط بالأرض أيضاً بارد جدا ، فوجب أن يشتد البرد ، وأن لايحدث المطر فى الشتاء البتة ، وحيث شاهدنا أنه قد يحدث فسد قولكم . والله أعلم .

﴿الحجة الثانية﴾ مما ذكره الجبائى أنه قال : إن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء ، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقوف الحمامات المزججة . أما إذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير ، فاذا تصاعدت البخارات فى الهواء ، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات . وجب أن لا يحصل منها شىء من الماء . ولقائل أن يقول : القوم يجيبون عنه : بأن هذه البخارات إذا تصاعدت وتفرقت ، فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها إلى الطبقة الباردة من الهواء بردت ، والبرد يوجب الثقل والنزول ، فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود إلى النزول ، والعالم كرى الشكل ، فلما رجعت من الصعود إلى النزول ، فقد رجعت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز . فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت ، فحصل من اتصال بعض تلك الذرات بعض قطرات الأمطار .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماذكره الجبائى قال : لو كان تولد المطر من صعود البخارات ، فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار ، فوجب أن يدوم هناك نزول المطر . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا فساد قولهم . قال : فثبت بهذه الوجوه ، أنه ليس تولد المطر من بخار الأرض ، ثم قال : والقوم إنما احتاجوا إلى هذا القول ، لأنهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة ، وإذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها ، وحينئذ لامعنى لحدوث الحوادث إلا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى ، فلهذا السبب احتالوا فى تكوين كل شىء عن مادة معينة ، وأما المسلمون . فلما اعتقدوا أن الاجسام محدثة ، وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء وأراد ، فعند هذا لاحاجة إلى استخراج هذه التكلفات ، فثبت أن ظاهر القرآن يدل فى هذه الآية على أن الماء انما ينزل من السماء ، ولا دليل على امتناع هذا الظاهر ، فوجب القول بحمله على ظاهره ، ومما يؤكد ما قلناه : أن جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء . قال تعالى

(وأنزلنا من السماء ماء طهورا) وقال (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وقال (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) فثبت أن الحق ، أنه تعالى ينزل المطر من السماء بمعنى أنه يخلق هذه الاجسام فى السماء . ثم ينزلها إلى السحاب . ثم من السحاب إلى الأرض .

﴿والقول الثانى﴾ المراد إنزال المطر من جانب السماء ماء

﴿والقول الثالث﴾ أنزل من السحاب ماء وسمى الله تعالى السحاب سماء . لأن العرب تسمى كل مافوقك سماء كسماء البيت ، فهذا ما قيل فى هذا الباب .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل الواحدى فى البسيط عن ابن عباس : يريد بالماء ههنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر إلا ومعها ملك ، والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة فى تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول ، فأما أن يكون معه ملك من ملائكة السموات ، فالقول به مشكل والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) فيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ ظاهر قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) يدل على أنه تعالى إنما أخرج النبات بواسطة الماء ، وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه ، وقد بالغنا فى تحقيق هذه المسألة فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فلا فائدة فى الاعادة .

﴿البحث الثانى﴾ قال الفراء : قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) ظاهره يقتضى أن يكون لكل شىء نبات . وليس الأمر كذلك ، فكان المراد فأخرجنا به نبات كل شىء له نبات ، فاذا كان كذلك ، فالذى لا نبات له لا يكون داخلا فيه .

﴿البحث الثالث﴾ قوله (فأخرجنا به) بعد قوله (أنزل) يسمى التفاتا . ويعد ذلك من الفصاحة .

واعلم أن أصحاب العربية ادعوا أن ذلك يعد من الفصاحة . وما بينوا أنه من أى الوجوه يعد من هذا الباب ؟ وأما نحن فقد أطنبنا فيه فى تفسير قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة) فلا فائدة فى الاعادة .

﴿والبحث الرابع﴾ قوله (فأخرجنا) صيغة الجمع . والله واحد فرد لا شريك له ، إلا أن الملك العظيم إذا كنى عن نفسه ، فانما يكنى بصيغة الجمع . فكذلك ههنا . ونظيره قوله (إنا أنزلناه . إنا أرسلنا نوحا . إنا نحن نزلنا الذكر)

أما قوله ﴿فأخرجنا منه خضرا﴾ فقال الزجاج : معنى خضر . كمعنى أخضر . يقال اخضر

فهو أخضر وخضر، مثل اعور فهو أعور وعور. وقال الليث: الخضر فى كتاب الله هو الزرع وفى الكلام كل نبات من الخضر، وأقول انه تعالى حصر النبت فى الآية المتقدمة فى قسمين: حيث قال: (ان الله فالق الحب والنوى) فالذى ينبت من الحب هو الزرع، والذى ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة أيضا فى هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع، وهو المراد بقوله (فأخرجنا منه خضرا) وهو الزرع، كما رويناه عن الليث. وقال ابن عباس: يريد القمح والشعير والسلت والذرة والأرز. والمراد من هذا الخضر العود الأخضر الذى يخرج أولا ويكون السنبل فى أعلاه وقوله (نخرج منه حبا متراكبا) يعنى يخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض فى سنبلة واحدة، وذلك لأن الأصل هو ذلك العود الاخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض، ويحصل فوق السنبلة أجسام دقيقة حادة كأنها الابر، والمقصود من تخليقها أن تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة.

ولما ذكر ماينبت من الحب أتبعه بذكر ماينبت من النوى، وهو القسم الثانى فقال (ومن النخل من طلعها قنوان دانية) وههنا مباحث:

﴿البحث الأول﴾ أنه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل. وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا

﴿البحث الثانى﴾ روى الواحدى عن أبى عبيدة أنه قال: أطلعت النخل إذا أخرجت طلعها وطلعها كيزانها قبل أن ينشق عن الاغريض، والاغريض يسمى طلعا أيضا. قال والطلع أول مايرى من عذق النخلة، الواحدة طلعة. وأما (قنوان) فقال الزجاج. القنوان جمع قنو. مثل صنوان وصنو. وإذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون، فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب فى النون للجمع

إذا عرفت تفسير اللفظ فنقول: قوله (قنوان دانية) قال ابن عباس: يريد العراجين التى قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها. وروى عنه أيضا انه قال: قصار النخل اللاصقة عذوقها بالأرض قال الزجاج: ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثانى كما قال (سرابيل تقيكم الحر) ولم يقل سرابيل تقيكم البرد، لأن ذكر أحد الضدين يدل على الثانى، فكذا ههنا وقيل أيضا: ذكر الدانية فى القريبة، وترك البعيدة لأن النعمة فى القريبة أكمل وأكثر.

﴿والبحث الثالث﴾ قال صاحب الكشاف (قنوان) رفع بالابتداء (ومن النخل) خبره (ومن طلعها) بدل منه كأنه قيل: وحاصلة من طلع النخل قنوان، ويجوز أن يكون الخبر محذوفا لدلالة

أخرجنا عليه تقديره ، ومخرجة من طلع النخل قنوان . ومن قرأ يخرج منه (حب متراكب) كان (قنوان) عنده معطوفا على قوله (حب) وقرئ (قنوان) بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع كركب لأن فعلان ليس من باب التكسير .

ثم قال تعالى ﴿وجنات من أعناب والزيتون والرمان﴾ وفيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قرأ عاصم (جنات) بضم التاء . وهي قراءة علي رضي الله عنه : والباقون (جنات) بكسر التاء . أما القراءة الأولى فلها وجهان : الأول : أن يراد ، وثم جنات من أعناب أي مع النخل والثاني : أن يعطف على (قنوان) على معنى وحاصلة أو ومخرجة من النخل قنوان وجنات من أعناب وأما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله (نبات كل شيء) والتقدير : وأخرجنا به جنات من أعناب ، وكذلك قوله (والزيتون والرمان) قال صاحب الكشاف : والاحسن أن ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى (والمقيمين الصلاة) لفضل هذين الصنفين .

﴿البحث الثاني﴾ قال الفراء : قوله (والزيتون والرمان) يريد شجر الزيتون . وشجر الرمان كما قال (واسأل القرية) يريد أهلها .

﴿البحث الثالث﴾ اعلم انه تعالى ذكر ههنا أربعة أنواع من الأشجار . النخل والعنب والزيتون والرمان ، وإنما قدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء ، وثمار الأشجار فواكه ، والغذاء مقدم على الفاكهة ، وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب ولأن الحكماء بينوا أن بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر أنواع النبات ، ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام «أكرموا عمتكم النخلة . فانها خلقت من بقية طينة آدم» وإنما ذكر العنب عقيب النخل لأن العنب أشرف أنواع الفواكه . وذلك لأنه من أول ما يظهر يصير منتفعا به إلى آخر الحال فأول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة المطعم ، وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ، ثم بعده يظهر الحصرم . وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى ، وقد يتخذ الحصرم أشربة لطيفة المذاق نافعة لأصحاب الصفراء ، وقد يتخذ الطبيخ منه . فكأنه ألذ الطبائخ الحامضة . ثم إذا تم العنب فهو ألذ الفواكه وأشهاها . ويمكن ادخار العنب المعلق سنة أو أقل أو أكثر ، وهو في الحقيقة ألذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه أربعة أنواع من المتناولات ، وهي الزبيب والدبس والخمر والخل ، ومنافع هذه الأربعة لا يمكن ذكرها إلا في المجلدات . والخمر . وإن كان الشرع قد حرمها . ولكنه تعالى قال في صفتها (ومنافع للناس) ثم قال (وإثمهما أكبر من نفعهما) فأحسن ما في العنب عجمه . والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة . فثبت أن العنب كأنه سلطان الفواكه . وأما الزيتون

فهو أيضا كثير النفع لأنه يمكن تناوله كما هو ، وينفصل أيضا عنه دهن كثير عظيم النفع فى الأكل وفى سائر وجوه الاستعمال . وأما الرمان فحاله عجيب جدا ، وذلك لأنه جسم مركب من أربعة أقسام : قشره وشحمه وعجمه وماؤه

أما الأقسام الثلاثة الأول وهى : القشر والشحم والعجم ، فكلها باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة عفصة قوية فى هذه الصفات ، وأما ماء الرمان ، فبالضد من هذه الصفات . فانه ألذ الأشربة وألطفها وأقربها إلى الاعتدال وأشدها مناسبة للطباع المعتدلة ، وفيه تقوية للمزاج الضعيف ، وهو غذاء من وجه ودواء من وجه . فاذا تأملت فى الرمان وجدت الأقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الأرضية ، ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكأنه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين ، فكانت دلالة القدرة والرحمة فيه أكمل وأتم .

واعلم أن أنواع النبات أكثر من أن تفى بشرحها مجلدات ، فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الأقسام الأربعة التى هى أشرف أنواع النبات ، واكتفى بذكرها تنبيها على البواقى ، ولما ذكرها قال تعالى (مشتبها وغير متشابه) وفيه مباحث : الأول : فى تفسير (مشتبها) وجوه : الأول : أن هذه الفواكه قد تكون متشابهة فى اللون والشكل ، مع أنها تكون مختلفة فى الطعم واللذة ، وقد تكون مختلفة فى اللون والشكل ، مع أنها تكون متشابهة فى الطعم واللذة ، فان الأعناب والرمان قد تكون متشابهة فى الصورة واللون والشكل . ثم إنها تكون مختلفة فى الحلاوة والحموضة وبالعكس . الثانى : أن أكثر الفواكه يكون مافيها من القشر والعجم متشابها فى الطعم والخاصية . وأما مافيها من اللحم والرطوبة فانه يكون مختلفا فى الطعم ، والثالث : قال قتادة : أوراق الأشجار تكون قريبة من التشابه . أما ثمارها فتكون مختلفة ، ومنهم من يقول : الأشجار متشابهة والثمار مختلفة ، والرابع : أقول إنك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة إلا حبات مخصوصة منها بقيت على أول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة . وعلى هذا التقدير : فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه .

﴿والبحث الثانى﴾ يقال : اشتبه الشيآن وتشابها كقولك استويا وتساويا . والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا ، وقرئ (متشابها وغير متشابه)

﴿والبحث الثالث﴾ إنما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين إما اكتفاء بوصف أحدهما ، أو على تقدير : والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقوله :

رمانى بأمر كنت منه ووالدى بريا ومن أجل الطوى رمانى

ثم قال تعـالى ﴿انظروا إلى ثمره اذا أثمر وينعه﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ حمزة والكسائى (ثمره) بضم الثاء والميم . وقرأ أبو عمرو (ثمره) بضم الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم . أما قراءة حمزة والكسائى : فلها وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ وهو الأبين أن يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا : خشبة وخشب . قال تعالى (كأنهم خشب مسندة) وكذلك أكمة وأكم . ثم يخففون فيقولون أكم . قال الشاعر :

ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون جمع ثمرة على ثمـار . ثم جمع ثمـارا على ثمر فيكون ثمر جمع الجمع . وأما قراءة أبى عمرو فوجهها أن تخفيف ثمر ثمر كقولهم : رسل ورسل . وأما قراءة الباقين فوجهها : أن الثمر جمع ثمرة ، مثل بقرة وبقر ، وشجرة وشجر ، وخرزة وخرز .

﴿والبحث الثانى﴾ قال الواحدى : الينـع النضج . قال أبو عبيدة : يقال ينع يينع ، بالفتح فى المـاضى والكسر فى المستقبل . وقال الليث : ينعت الثمرة بالكسر ، وأينعت فهى تينع وتونع إيناعا وينعا بفتح الياء ، وينعا بضم الياء ، والنعت يانع ومونع . قال صاحب الكشاف : وقرئ (وينعه) بضم الياء ، وقرأ ابن محيصن (ويانعه)

﴿والبحث الثالث﴾ قوله (انظروا إلى ثمره اذا أثمر) أمر بالنظر فى حال الثمر فى أول حدوثها . وقوله (وينعه) أمر بالنظر فى حالها عند تمـامها وكمالها ، وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التى هى تمـام المقصود من هذه الآية . ذلك لأن هذه الثمار والأزهار تتولد فى أول حدوثها على صفات مخصوصة ، وعند تمـامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الأولى . بل تنتقل إلى أحوال مضادة للأحوال السابقة ، مثل أنها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد أو بلون الحمرة ، وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة ، وربمـا كانت فى أول الأمر باردة بحسب الطبيعة ، فتصير فى آخر الأمر حارة بحسب الطبيعة . فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب ، وذلك السبب ليس هو تأثير الطبائع والفصول والأنجم والأفلاك ، لأن نسبة هذه الأحوال بأسرها إلى جميع هذه الأجسام المتباينة متساوية متشابهة ، والنسب المتشابهة لا يمكن أن تكون أسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ، ولمـا بطل إسناد حدوث هذه الحوادث إلى الطبائع والأنجم والأفلاك وجب إسنادها إلى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة . ولمـا نبه الله سبحانه على مافى هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال (إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) قال القاضى : المراد لمن يطلب الايمـان بالله تعالى ، لأنه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ، ويحتمل أن يكون

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ «١٠٠»

وجه تخصيص المؤمنين بالذكر أنهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره فى قوله (هدى للمتقين)

ولقائل أن يقول : بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الاله القادر المختار ظاهرة قوية جلية ، فكأن قائلا قال : لم وقع الاختلاف بين الخلق فى هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية ؟ فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع إلا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان ، فكأنه قيل : هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله فى حقه بالايمان . فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة أصلا ، فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ماذكرناه . والله أعلم ،

قوله تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم الأعلى على ثبوت الالهية ، وكمال القدرة والرحمة . ذكر بعد ذلك أن من الناس من أثبت لله شركاء ، واعلم أن هذه المسألة قد تقدم ذكرها إلا أن المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لأن الذين أثبتوا الشريك لله فرق وطوائف .

﴿فالطائفة الأولى﴾ عبدة الأصنام فهم يقولون الأصنام شركاء لله فى العبودية ، ولكنهم معترفون بأن هذه الأصنام لاقدرة لها على الخلق والايجاد والتكوين .

﴿والطائفة الثانية﴾ من المشركين الذين يقولون ، مدبر هذا العالم هو الكواكب ، وهؤلاء فريقان منهم من يقول : إنها واجبة الوجود لذواتها ، ومنهم من يقول : أنها ممكنة الوجود لذواتها محدثة ، وخالقها هو الله تعالى ، إلا أنه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الأسفل اليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم أن الخليل صلى الله عليه وسلم ناظرهم بقوله (لاأحب الآفلين) وشرح هذا الدليل قد مضى .

﴿والطائفة الثالثة﴾ من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم بما فيه من السموات والأرضين إلهان :

أحدهما فاعل الخير . والثانى فاعل الشر ، والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء فهذا تقرير نظم الآية والتنبيه على مافيها من الفوائد . فروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) نزلت فى الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات ، وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور .

واعلم أن هذا القول الذى ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة فى هذه الآية وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره فى الآيات المتقدمة . قال ابن عباس : والذى يقوى هذا الوجه قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة والروحانيون لايرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون ، فبهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها ، وأقول : هذا مذهب المجوس ، وإنما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة ، لأن المجوس يلقبون بالزنادقة . لأن الكتاب الذى زعم زرادشت أنه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى زندى . ثم عرب فقيل زنديق . ثم جمع فقيل زنادقة .

واعلم أن المجوس قالوا : كل مافى هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع مافيه من الشرور فهو من أهرمن ، وهو المسمى بابليس فى شرعنا ، ثم اختلفوا فالأكثرون منهم على أن أهرمن محدث ، ولهم فى كيفية حدوثه أقوال عجيبة . والأقلون منهم قالوا : إنه قديم أزلى ، وعلى القولين فقد اتفقوا على أنه شريك لله فى تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إبليس فهذا شرح ماقاله ابن عباس رضى الله عنهما .

فان قيل : فعلى هذا التقدير: القوم أثبتوا لله شريكا واحدا وهو إبليس . فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء ؟

والجواب : أنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة ، وعسكر إبليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة ، وهم أرواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات. والشياطين أيضاً فيهم كثرة عظيمة وهى تلقى الوساوس الخبيثة إلى الأرواح البشرية ، والله مع عسكره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسكره من الشياطين . فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وخلقهم) إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله تعالى فى ملكه ، وتقريره من وجهين : الأول : أنا نقلنا عن المجوس أن الاكثرين منهم

معترفون بأن ابليس ليس بقديم بل هو محدث .

إذا ثبت هذا فنقول : أن كل محدث فله خالق وموجد ، وماذاك إلاالله سبحانه وتعالى فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بأن خالق ابليس هو الله تعالى ، ولما كان أبليس أصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح ، والمجوس سلموا أن خالقه هو الله تعالى ، فحينئذ قد سلموا أن إله العالم هو الخالق لما هو أصل الشروروالقبائح والمفاسد ، وإذاكان كذلك امتنع عليهم أن يقولوا لابد من إلهين يكون أحدهما فاعلا للخيرات ، والثانى يكون فاعلا للشرور لأن بهذا الطريق ثبت أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذى هو الشر الاعظم فقوله تعالى (وخلقهم) اشارة إلى أنه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس ، وإذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون إله الخير فاعلا لأعظم الشرور ، وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم : لابد للخيرات من إله ، وللشرور من إله آخر .

﴿والوجه الثانى﴾ فى استنباط الحجة من قوله (وخلقهم) ما بينا فى هذا الكتاب وفى كتاب الاربعين فى أصول الدين أن ماسوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث، ينتج أن ماسوى الواحد الأحد الحق فهو محدث ، فيلزم القطع بأن ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث . وحصول الوجود بعد العدم ، وحينئذ يعود الالزام المذكور على ماقررناه ، فهذا تقرير المقصود الأصلى من هذه الآية وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) معناه : وجعلوا الجن شركاء لله .

فان قيل : فما الفائدة فى التقديم ؟

قلنا : قال سيبويه : إنهم يقدمون الأهم الذى هم بشأنه أعنى ، فالفائدة فى هذا التقديم استعظام أن يتخذ لله شريك سواء كان ملكا أو جنيا أو إنسيا أو غير ذلك.فهذا هو السبب فى تقديم اسم الله على الشركاء .

إذا عرفت هذا فنقول : قرىء (الجن) بالنصب والرفع والجر ، أما وجه النصب فالمشهور أنه بدل من قوله (شركاء) قال بعض المحققين : هذا ضعيف لأن البدل مايقوم مقام المبدل ، فلو قيل : وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الأولى جعله عطف بيان . وأما وجه القراءة بالرفع فهو أنه لما قيل (وجعلوا لله شركاء) فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح أن يراد به الجن والأنس والحجر والوثن فكانه قيل ومن أولئك الشركاء ؟ فقيل : الجن . وأما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التى هى للتبيين .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تفسير هذه الشركة على ثلاثة أوجه : فالأول : ماذكرناه من أن المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير والثانى فاعل الشر .

﴿والقول الثانى﴾ أن الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهؤلاء يقولون المراد من الجن الملائكة . وإنما حسن إطلاق هذا الاسم عليهم ، لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة مستترون عن الأعين ، وكان يجب على هذا القائل أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله ؟ قولهم بجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى ، ولعله يقال : إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله فهى مدبرة لأحوال هذا العالم وحينئذ يحصل الشرك .

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين أن المراد : أن الجن دعوا الكفار إلى عبادة الأصنام ، وإلى القول بالشرك ، فقبلوا من الجن هذا القول وأطاعوهم ، فصاروا من هذا الوجه قائلين : يكون الجن شركاء لله تعالى . وأقول : الحق هو القول الأول . والقولان الأخيران ضعيفان جدا . أما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله . فهذا باطل من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) فالقول باثبات البنات لله ليس إلا قول من يقول الملائكة بنات الله ، فلو فسرنا قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) بهذا المعنى يلزم منه التكرار فى الموضع الواحد من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

﴿الوجه الثانى﴾ فى إبطال هذا التفسير أن العرب قالوا : الملائكة بنات الله . وإثبات الولد لله غير ، وإثبات الشريك له غير ، والدليل على الفرق بين الأمرين أنه تعالى ميز بينهما فى قوله (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) ولو كان أحدهما عين الآخر لكان هذا التفصيل فى هذه السورة عبثا .

﴿الوجه الثالث﴾ أن القائلين بيزدان وأهرمن يصرحون باثبات شريك لاله العالم فى تدبير هذا العالم ، فصرف اللفظ عنه وحمله على إثبات البنات صرف للفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنه لايجوز .

﴿وأما القول الثانى﴾ وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة : أن الكفار قبلوا قول الجن فى عبادة الأصنام . فهذا فى غاية البعد لأن الداعى إلى القول بالشرك لايجوز تسميته بكونه شريكا لله لابحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه ، وأيضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة ، لأن الرد على عبدة الأصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء ، فثبت سقوط هذين القولين ، وظهر أن الحق هو القول الذى نصرناه وقويناه .

وأما قوله تعالى ﴿وخلقهم﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (خلقهم) إلى ماذا يعود ؟ على قولين :

﴿فالقول الأول﴾ إنه عائد إلى(الجن)والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ، ثم إن هؤلاء القوم اعترفوا بأن إهرمن محدث ، ثم إن فى المجوس من يقول إنه تعالى تفكر فى مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب ، فتولد الشيطان عن ذلك العجب ، ومنهم من يقول شك فى قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان ، فهؤلاء معترفون بأن إهرمن محدث ، وأن محدثه هو الله تعالى فقوله تعالى (وخلقهم)إشارة إلى هذا المعنى ، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكا لله فى تدبير العالم ، لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق ، وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوى الكامل محال فى العقول .

﴿والقول الثانى﴾ أن الضمير عائد إلى الجاعلين ، وهم الذين أثبتوا الشركة بين الله تعالى وبين الجن ، وهذا القول عندى ضعيف لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناه على ماذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعاً تاماكاملا فى أبطال ذلك المذهب ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيهما : أن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وأقرب المذكورات فى هذه الآية هو الجن ، فوجب أن يكون الضمير عائدا اليه

﴿البحث الثانى﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (وخلقهم) أى اختلاقهم للافك . يعنى : وجعلو الله خلقهم حيث نسبوا ذبائحهم إلى الله فى قولهم (والله أمرنا بها)

ثم قال ﴿وخرقوا له بنين وبنات بغير علم﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ أقول إنه تعالى حكى عن قوم أنهم أثبتوا إبليس شريكا لله تعالى . ثم بعد ذلك حكى عن أقوام آخرين أنهم أثبتوا لله بنين وبنات . أما الذين أثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود وأما الذين أثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله (بغير علم) كالتنبيه على ماهو الدليل القاطع فى فساد هذا القول وفيه وجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ أن الاله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته ، فولده إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لايكون ، فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له فى وجوده بالآخر ، ومن كان كذلك لم يكن والد له البتة لأن الولد مشعر بالفرعية والحاجة وأما إن كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته ، ومن كان كذلك فيكون عبدا له لاولدا له .فثبت أن من عرف أن الاله ماهو ، امتنع منه أن يثبت له البنات والبنين .

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «١٠١»

﴿الحجة الثانية﴾ أن الولد يحتاج اليه أن يقوم مقامه بعد فنائه . وهذا إنما يعقل فى حق من يفنى ، أما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد فى حقه .

﴿الحجة الثالثة﴾ ان الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من أجزاء الوالد . وذلك إنما يعقل فى حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض أجزائه عنه ، وذلك فى حق الواحد الفرد الواجب لذاته محال ، فحاصل الكلام ان من علم ان الاله ماحقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) إشارة إلى هذه الدقيقة

﴿البحث الثانى﴾ قرأ نافع (وخرقوا) مشددة الراء . والباقون (خرقوا) خفيفة الراء . قال الواحدى : الاختيار التخفيف ، لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتكثير .

﴿البحث الثالث﴾ قال الفراء : معنى (خرقوا) افتعلوا وافتروا . قال : وخرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا ، وافتروا واحد . وقال الليث . يقال : تخرق الكذب وتخلقه . وحكى صاحب الكشاف : أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال : كلمة عربية كانت تقولها . كان الرجل إذا كذب كذبة فى نادى القوم يقول له بعضهم قد خرقها ، والله أعلم . ثم قال : ويجوز أن يكون من خرق الثوب إذا شقه . أى شقوا له بنين وبنات .

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾ فقوله سبحانه تنزيه لله عن كل مالا يليق به . وأما قوله (وتعالى) فلا شك أنه لا يفيد العلو فى المكان ، لأن المقصود ههنا تنزيه الله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة ، والعلو فى المكان لا يفيد هذا المعنى . فثبت أن المراد ههنا التعالى عن كل اعتقاد باطل . وقول فاسد ،

فان قالوا : فعلى هذا التقدير لا يبقى بين قوله «سبحانه» وبين قوله «وتعالى» فرق

قلنا : بل يبقى بينهما فرق ظاهر ، فان المراد بقوله سبحانه أن هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله (وتعالى) كونه فى ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح أو لم يسبحه ، فالتسبيح يرجع إلى أقوال المسبحين ، والتعالى يرجع إلى صفته الذاتية التى حصلت له لذاته لا لغيره

قوله تعالى ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء

وهو بكل شىء عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فساد قول طوائف أهل الدنيا من المشركين . شرع فى إقامة الدلائل على فساد قول من يثبت له الولد فقال (بديع السموات والأرض)

واعلم أن تفسير قوله (بديع السموات والأرض) قد تقدم فى سورة البقرة إلا أنا نشير ههنا إلى ما هو المقصود الأصلى من هذه الآية . فنقول : الابداع عبارة عن تكوين الشىء من غير سبق مثال ، ولذلك فان من أتى فى فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها ، يقال : انه أبدع فيه

إذا عرفت هذا فنقول : ان الله تعالى سلم للنصارى أن عيسى حدث من غير أب ولا نطفة بل أنه إنما حدث ودخل فى الوجود . لأن الله تعالى أخرجه إلى الوجود من غير سبق الأب

إذا عرفت هذا فنقول : المقصود من الآية أن يقال إنكم إما أن تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه أحدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة ووالد . وإما أن تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المألوف المعهود من كون الانسان ولدا لأبيه ، وإما أن تريدوا بكونه ولدا لله مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين

أما الاحتمال الأول : فباطل ، وذلك لأنه تعالى وان كان يحدث الحوادث فى مثل هذا العالم الأسفل بناء على أسباب معلومة ووسايط مخصوصة الا أن النصارى يسلمون أن العالم الأسفل محدث . وإذا كان الأمر كذلك . لزمهم الاعتراف بأنه تعالى خلق السموات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة ، واذا كان الأمر كذلك . وجب أن يكون إحداثه للسموات والأرض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والأرض كونه والدا لهما . ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق ، فثبت أن مجرد كونه مبدعا لعيسى عليه السلام لا يقتضى كونه والدا له ، فهذا هو المراد من قوله (بديع السموات والأرض) وانما ذكر السموات والأرض فقط ولم يذكر ما فيهما لأن حدوث ما فى السموات والأرض ليس على سبيل الابداع ، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سبيل الابداع . فكان المقصود من الالزام حاصلا بذكر السموات والأرض . لا بذكر ما فى السموات والأرض ، فهذا إبطال الوجه الأول

وأما الاحتمال الثانى : وهو أن يكون مراد القوم من الولادة هو الأمر المعتاد المعروف من الولادة فى الحيوانات ، فهذا أيضا باطل ويدل عليه وجوه

﴿الوجه الأول﴾ أن تلك الولادة لا تصح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه

جزء ويحتبس ذلك الجزء فى باطن تلك الصاحبة . وهذه الاحوال انما تثبت فى حق الجسم الذى يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة ، وكل ذلك على خالق العالم محال . وهذا هو المراد من قوله أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة .

﴿والوجه الثانى﴾ أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح فى حق من لا يكون قادراً على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد . أما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات ، فاذا أراد إحداث شىء قال له كن فيكون ، ومن كان هذا الذى ذكرنا صفته ونعته ، امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله (وخلق كل شىء)

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أن هذا الولد إما أن يكون قديما أو محدثا ، لاجائز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته . وما كان واجب الوجود لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره.فبقى أنه لو كان ولدا لوجب كونه حادثا ، فنقول إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما أن يعلم أن له فى تحصيل الولد كمالا ونفعا أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك . فان كان الأول فلا وقت يفرض أن الله تعالى خلق هذا الولد فيه إلا والداعى إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ، ومتى كان الداعى إلى ايجاده حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك . وهذا يوجب كون ذلك الولد أزليا وهو محال ، وان كان الثانى فقد ثبت أنه تعالى عالم بأنه ليس له فى تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة فى الالهية ، واذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدثه البتة فى وقت من الأوقات ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شىء عليم) وفيه وجه آخر وهو أن يقال الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة ، وقضاء الشهوة يوجب اللذة ، واللذة مطلوبة لذاتها ، فلو صحت اللذة على الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها ، وجب أن يقال إنه لا وقت إلا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت لأنه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلوما ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يحصل تلك اللذة فى الأزل ، فلزم كون الولد أزليا ، وقد بينا أنه محال فثبت أن كونه تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى أزليا يمنع من صحة الولد عليه ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شىء عليم) فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين . فاما إثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل ، لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل ، فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذى هو غير متصور خوضاً فى محض الجهالة وأنه باطل . فهذا هو المقصود من هذه الآية

ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «١٠٢»

ولو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا فى هذه المسألة كلاما يساويه فى القوة والكمال لعجزوا عنه . فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾

اعلم أنه تعالى لما أقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب إلى الاشراك بالله ، وفصل مذاهبهم على أحسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به . ثم حكى مذهب من أثبت لله البنين والبنات ، وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت أن إله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ، ومنزه عن الأولاد والبنين والبنات ، فعند هذا صرح بالنتيجة فقال : ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل ماسواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره أحدا فانه هو المصلح لمهمات جميع العباد ، وهو الذى يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ، ويعلم حاجتهم ، وهو الوكيل لكل أحد على حصول مهماته ، ومن تأمل فى هذا النظم والترتيب فى تقرير الدعوة إلى التوحيد والتنزيه ، وإظهار فساد الشرك ، علم أنه لا طريق أوضح ولا أصلح منه . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف «ذلكم» إشارة إلى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدا ومابعده اخبار مترادفة ، وهى (الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء) أى ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه، على معنى أن من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ، ولا تعبدوا أحدا سواه .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى بين فى هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق إلى خالق وموجد ، ومحدث ، ومبدع ، ومدبر ، ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفى الشركاء ، والاضداد والانداد ، ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بأن نقل قول من أثبت لله شريكا ، فهذا القدر يكون أوجب الجزم بالتشريك من الجن ، ثم أبطله ، ثم إنه تعالى بعد ذلك أتى بالتوحيد المحض حيث قال (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ماتقدم اقامة الدليل على وجود الخالق ، وتزييف دليل من أثبت لله شريكا . فهذا

القدر كيف أوجب الجزم بالتوحيد المحض؟ فنقول : للعلماء فى إثبات التوحيد طرق كثيرة ، ومن جملتها هذه الطريقة . وتقريرها من وجوه : الأول : قال المتقدمون الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد . فالقول فيه متكافئ ، فوجب القول بالتوحيد أما قولنا : الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف فى كونه إلها للعالم . ومدبرا له . وأما ان الزائد على الواحد ، فالقول فيه متكافىء ، فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته ، فلم يكن إثبات عدد أولى من إثبات عدد آخر ، فيلزم إما إثبات آلهة لانهاية لها ، وهو محال . أو إثبات عدد معين مع أنه ليس ذلك العدد أولى من سائر الاعداد ، وهو أيضا محال . وإذا كان القسمان باطلين لم يبق إلا القول بالتوحيد .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذه الطريقة أن الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف فى تدبير العالم ، فلو قدرنا إلها ثانيا لكان ذلك الثانى إما أن يكون فاعلا وموجودا لشىء من حوادث هذا العالم أو لا يكون ، والأول باطل ، لأنه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله أحدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للآخر عن تحصيل مقدوره ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الآخر . وهو محال . وإن كان الثانى لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا ، وذلك لا يصلح للالهية .

﴿والوجه الثالث﴾ فى تقرير هذه الطريقة أن نقول : إن هذا الاله الواحد لابد . وأن يكون كاملا فى صفات الالهية ، فلو فرضنا إلها ثانيا لكان ذلك الثانى إما أن يكون مشاركا للأول فى جميع صفات الكمال أو لا يكون ، فان كان مشاركا للأول فى جميع صفات الكمال فلا بد وأن يكون متميزا عن الأول بأمر ما ، اذ لو لم يحصل الامتياز بأمر من الأمور لم يحصل التعدد والاثنينية ، وإذا حصل الامتياز بأمر ما فذلك الأمر المميز إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون . فان كان من صفات الكمال مع أنه حصل الامتيار به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما . وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال ، فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال ، وذلك نقصان . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الاله الواحد كاف فى تدبير العالم والايجاد . وأن الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هى التى ذكرها الله تعالى ههنا فى تقرير التوحيد . وأما التمسك بدليل التمانع فقد ذكرناه فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أصحابنا بقوله (خالق كل شىء) على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد قالوا : أعمال العباد أشياء ، والله تعالى خالق كل شىء بحكم هذه الآية . فوجب كونه تعالى خالقا لها

واعلم أنا أطنبنا الكلام فى هذا الدليل فى كتاب الجبر والقدر ، ونكتفى ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة . قالت المعتزلة : هذا اللفظ ، وان كان عاما إلا أنه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على أن أعمال العباد خارجة عن هذا العموم . فأحدها : أنه تعالى قال (خالق كل شيء فاعبدوه) فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله (خالق كل شيء) لصار تقدير الآية : أنا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى . ومعلوم أن ذلك فاسد . وثانيها : أنه تعالى إنما ذكر قوله (خالق كل شيء) فى معرض المدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لأنه لا يليق به سبحانه أن يتمدح بخلق الزنا واللواط والسرقة والكفر . وثالثها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه) ومن عمى فعليها ، وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك ، وأنه لا مانع له البتة من الفعل والترك ، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى إذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به ، لأنه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدفع ، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التحصيل . فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت أن كونه كذلك يمنع أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ، ثبت أن ذكر قوله (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) يوجب تخصيص ذلك العموم . ورابعها : ان هذه الآية مذكورة عقيب قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وقد بينا أن المراد منه رواية مذهب المجوس فى إثبات إلهين للعالم . أحدهما يفعل اللذات والخيرات ، والآخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك (لا إله إلا هو خالق كل شيء) يجب أن يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب ، وذلك إنما يكون إذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما فى هذا العالم من السباع والحشرات والأمراض والآلام ، فاذا حملنا قوله (خالق كل شيء) على هذا الوجه لم يدخل تحته أعمال العباد . قالوا : فثبت أن هذه الدلائل الأربعة توجب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى (خالق كل شيء)

والجواب : أنا نقول الدليل العقلى القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية . وتقريره أن الفعل موقوف على الداعى وخالق الداعى هو الله تعالى ، ومجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل وذلك يقتضى كونه تعالى خالقا لأفعال العباد ، وإذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلى القاطع زالت الشكوك والشبهات .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله تعالى (خالق كل شيء فاعبدوه) يدل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الأشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسببية ، فهذا يقتضى أن يكون كونه تعالى خالقا للأشياء هو الموجب لكونه معبوداً على الاطلاق ، والاله

هو المستحق للمعبودية ، فهذا يشعر بصحة مايذكره بعض أصحابنا من أن الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع والايجاد والاختراع .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج كثير من المعتزلة بقوله (خالق كل شيء) على نفي الصفات . وعلى كون القرآن مخلوقا . أما نفي الصفات فلأنهم قالوا : لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، لكان ذلك العلم والقدرة إما أن يقال : إنهما قديمان . أو محدثان ، والأول باطل. لأن عموم قوله (خالق كل شيء) يقتضي كونه خالقا لكل الأشياء أدخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة أنه يمتنع أن يكون خالقا لنفسه ، فوجب أن يبقى على عمومه فيما سواه ، والقول باثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم ، وأنه لايجوز . والثاني : وهو القول بحدوث علم الله وقدرته . فهو باطل بالاجماع ، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى ، وأن ذلك محال . وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا . فقالوا : القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم . فلزم كون القرآن مخلوقا لله تعالى أقصى مافي هذا الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى ، إلا أن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ، ولذلك فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع أهل السنة من التمسك به في إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

وجواب أصحابنا عنه : أنا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى (وهو على كل شيء وكيل) المراد منه أن يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره ، وهو أن العبد وإن كان يعتقد أنه لا إله إلا هو ، وأنه لامدبر إلا الله تعالى ، إلا أن هذا العالم عالم الأسباب .

وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول : لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب . واذا كان الأمر كذلك . فقد يعلق الرجل القلب بالأسباب الظاهرة ، فتارة يعتمد على الأمير ، وتارة يرجع في تحصيل مهماته إلى الوزير ، فحينئذ لاينال إلا الحرمان ولا يجد إلا تكثير الأحزان ، والحق تعالى قال (وهو على كل شيء وكيل) والمقصود أن يعلم الرجل أنه لا حافظ إلا الله ، ولا مصلح للمهمات إلا الله ، فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ماسواه ، ولا يرجع في مهم من المهمات إلا اليه .

﴿المسألة السابعة﴾ أنه قال : قبل هذه الآية بقليل (وخلق كل شيء) وقال ههنا (خالق كل شيء) وهذا كالتكرار .

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ «١٠٣»

والجواب من وجوه : الأول : أن قوله (وخلق كل شيء) إشارة إلى الماضى .

أما قوله ﴿خالق كل شيء﴾ فهو اسم الفاعل ، وهو يتناول الأوقات كلها ، والثانى : وهو التحقيق أنه تعالى ذكر هناك قوله (وخالق كل شيء) ليجعله مقدمة فى بيان نفى الأولاد ، وههنا ذكر قوله (خالق كل شيء) ليجعله مقدمة فى بيان أنه لامعبود إلا هو ، والحاصل أن هذه المقدمة مقدمة توجب أحكاما كثيرة ونتائج مختلفة ، فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة ، ليفرع عليها فى كل موضع ما يليق بها من النتيجة .

﴿المسألة الثامنة﴾ لقائل أن يقول : الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا ، فقوله (لا إله إلا هو) معناه لايستحق العبادة إلا هو ، فما الفائدة فى قوله بعد ذلك (فاعبدوه) فان هذا يوهم التكرير .

والجواب : قوله (لاإله إلا هو) أى لا يستحق العبادة إلا هو ، وقوله (فاعبدوه) أى لاتعبدوا غيره .

﴿المسألة التاسعة﴾ القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وما أطلقوا لفظ الله على أحد سوى الله سبحانه ، كما قال تعالى (هل تعلم له سميا) فقال (ذلكم الله ربكم) أى الشيء الموصوف بالصفات التى تقدم ذكرها هو الله تعالى ، ثم قال بعده (ربكم) يعنى الذى يربيكم ويحسن اليكم بأصناف التربية ووجوه الاحسان ، وهى أقسام بلغت فى الكثرة إلى حيث يعجز العقل عن ضبطها ، كما قال (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها) ثم قال ﴿لاإله إلا هو﴾ يعنى أنكم لما عرفتم وجود الاله المحسن المتفضل المتكرم فاعلموا أنه لاإله سواه ولا معبود سواه .

ثم قال ﴿خالق كل شيء﴾ يعنى أنما صح قولنا : لاإله سواه ، لأنه لاخالق للخلق سواه ، ولا مدبر للعالم إلا هو . فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد .

قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾

فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته والمؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه : الأول : فى تقرير هذا المطلوب أن نقول : هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته .

واذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة .

﴿أما المقام الأول﴾ فتقريره : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تدركه الأبصار) وذلك مما يساعد الخصم عليه ، وعليه بنوا استدلالهم فى إثبات مذهبهم فى نفى الرؤية .

واذا ثبت هذا فنقول : لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله (لا تدركه الأبصار) ألاترى أن المعدوم لاتصح رؤيته . والعلوم والقدرة والارادة والروائح والطعوم لايصح رؤية شىء منها ، ولا مدح لشىء منها فى كونها بحيث لاتصح رؤيتها . فثبت أن قوله (لاتدركه الأبصار) يفيد المدح ، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية ، وهذا يدل على أن قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) يفيد كونه تعالى جائز الرؤية . وتمام التحقيق فيه أن الشىء اذا كان فى نفسه بحيث يمتنع رؤيته ، فحينئذ لايلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشىء . أما اذا كان فى نفسه جائز الرؤية . ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة . فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته .

واذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة . والدليل عليه أن القائل قائلان: قائل قال بجواز الرؤية مع أن المؤمنين يرونه . وقائل قال لايرونه ولا تجوز رؤيته . فأما القول بأنه تعالى تجوز رؤيته مع أنه لايراه أحد من المؤمنين فهو قول لم يقل به أحد من الأمة فكان باطلا . فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى جائز الرؤية فى ذاته . وثبت أنه متى كان الأمر كذلك ، وجب القطع بأن المؤمنين يرونه . فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الآية .

﴿الوجه الثانى﴾ أن نقول المراد بالابصار فى قوله (لاتدركه الابصار) ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة فى موضع من المواضع . بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن المراد من قوله (لاتدركه الابصار) هو أنه لايدركه المبصرون وإذا كان كذلك كان قوله (وهو يدرك الابصار) المراد منه وهو يدرك المبصرين ، ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر الاشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله (وهو يدرك الابصار) يقتضى كونه تعالى مبصرا لنفسه ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية فى ذاته ، وكان تعالى يرى نفسه . وكل من قال إنه تعالى جائز الرؤية فى نفسه قال : إن المؤمنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة على أنه جائز الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال اختصارا قلنا : قوله تعالى (وهو يدرك الابصار) المراد منه إما نفس البصر أو المبصر ، وعلى

التقديرين : فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه . وكونه مبصرا لذات نفسه . وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الاستدلال بالآية أن لفظ (الابصار) صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهى تفيد الاستغراق فقوله (لاتدركه الابصار) يفيد أنه لايراه جميع الابصار ، فهذا يفيد سلب العموم ولايفيد عموم السلب .

إذا عرفت هذا فنقول : تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم فى بعض أفراد المجموع . ألا ترى أن الرجل إذا قال إن زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد أنه ضربه بعضهم .

فاذا قيل : إن محمدا صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس أفاد أنه آمن به بعض الناس ، وكذا قوله (لا تدركه الابصار) معناه : أنه لا تدركه جميع الابصار ، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الابصار . أقصى مافى الباب أن يقال : هذا تمسك بدليل الخطاب . فنقول : هب أنه كذلك إلاأنه دليل صحيح لأن بتقدير أن لايحصل الادراك لأحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا ، وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب .

﴿الوجه الرابع﴾ فى التمسك بهذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمرو الكوفى كان يقول : إن الله تعالى لايرى بالعين ، وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : دلت هذه الآية على تخصيص نفى إدراك الله تعالى بالبصر ، وتخصيص الحكم بالشىء يدل على أن الحال فى غيره بخلافه ، فوجب أن يكون ادراك الله بغير البصر جائزا فى الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لاتصلح لذلك ثبت أن يقال : إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه ، فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن العويل عليها فى اثبات أن المؤمنين يرون الله فى القيامة .

﴿المسألة الثانية﴾ فى حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية فى نفى الرؤية .

اعلم أنهم يحتجون بهذه الآية من وجهين : الأول : أنهم قالوا : الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، بدليل أن قائلا لو قال أدركته ببصرى وما رأيته ، أو قال رأيته وما أدركته ببصرى فأنه يكون كلامه متناقضا ، فثبت أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (لاتدركه الابصار) يقتضى أنه لا يراه شىء من الابصار فى شىء من الأحوال ، والدليل على صحة هذا العموم وجهان : الأول : يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال : لاتدركه الابصار إلا بصر فلان ، وإلا فى الحالة الفلانية والاستثناء

يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله . فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص في جميع الاحوال . وذلك يدل على أن أحدا لايرى الله تعالى فى شيء من الاحوال .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية تفيد العموم أن عائشة رضى الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج تمسكت فى نصرة مذهب نفسها بهذه الآية ، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ، ولاشك أنها كانت من أشد الناس علما بلغة العرب . فثبت أن هذه الآية دالة على النفى بالنسبة إلى كل الاشخاص وذلك يفيد المطلوب .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية أنهم قالوا : إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء . وقوله بعد ذلك (وهو يدرك الابصار) أيضا مدح وثناء فوجب أن يكون قوله (لاتدركه الابصار) مدحا وثناء ، وإلا لزم أن يقال : إن ماليس بمدح وثناء وقع فى خلال ماهو مدح وثناء . وذلك يوجب الركاكة وهى غير لائقة بكلام الله .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا فى حق الله تعالى ، والنقص على الله تعالى محال ، لقوله (لاتأخذه سنة ولانوم) وقوله (ليس كمثله شيء) وقوله (لم يلد ولم يولد) إلى غير ذلك . فوجب أن يقال كونه تعالى مرئيا محال .

واعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لايكون من باب الفعل لأنه تعالى تمدح بنفى الظلم عن نفسه فى قوله (وما الله يريد ظلما للعالمين) وقوله (وما ربك بظلام للعبيد) مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم ، فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم . فهذا غاية تقرير كلامهم فى هذا الباب .

والجواب عن الوجه الأول من وجوه : الأول : لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه : أن لفظ الادراك فى أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى (قال أصحاب موسى انا لمدركون) أى لملحقون وقال (حتى إذا أدركه الغرق) أى لحقه . ويقال : أدرك فلان فلانا ، وأدرك الغلام أى بلغ الحلم ، وأدركت الثمرة أى نضجت . فثبت أن الادراك هو الوصول إلى الشيء .

إذا عرفت هذا فنقول : المرئى إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته . صار كان ذلك الابصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكا . أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئى لم تسم تلك الرؤية إدراكا . فالحاصل أن الرؤية جنس تحتها نوعان : رؤية مع الاحاطة . ورؤية لامع الاحاطة . والرؤية مع الاحاطة هى المسماة بالادراك فنفى الادراك . يفيد نفى نوع واحد من

نوعى الرؤية . ونفى النوع لايوجب نفى الجنس . فلم يلزم من نفى الادراك عن الله تعالى نفى الرؤية عن الله تعالى ، فهذا وجه حسن مقبول فى الاعتراض على كلام الخصم .

فان قالوا لما بينتم أن الادراك أمر مغاير للرؤية فقد أفسدتم على أنفسكم الوجوه الأربعة التى تمسكتم بها فى هذه الآية فى إثبات الرؤية على الله تعالى .

قلنا : هذا بعيد لأن الادراك أخص من الرؤية وإثبات الأخص يوجب إثبات الأعم . وأما نفى الأخص لايوجب نفى الأعم . فثبت أن البيان الذى ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الاعتراض أن نقول : هب أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، لكن لم قلتم أن قوله لاتدركه الأبصار يفيد عموم النفى عن كل الأشخاص وعن كل الأحوال وفى كل الأوقات ؟ وأما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفى فمعارض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لاتفيد عموم النفى بل نسلم أنه يفيد العموم إلا أن نفى العموم غير ، وعموم النفى غير ، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفى العموم ، وبينا أن نفى العموم يوجب ثبوت الخصوص ، وهذا هو الذى قررناه فى وجه الاستدلال . وأما قوله إن عائشة رضى الله عنها تمسكت بهذه الآية فى نفى الرؤية فنقول : معرفة مفردات اللغة إنما تكتسب من علماء اللغة ، فأما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه إلى التقليد ، وبالجملة فالدليل العقلى دل على أن قوله (لاتدركه الأبصار) يفيد نفى العموم . وثبت بصريح العقل أن نفى العموم مغاير لعموم النفى ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفى . فسقط كلامهم

﴿الوجه الثالث﴾ أن نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق أيضاً ، وإذا كان كذلك فقوله (لاتدركه الأبصار) يفيد أن الأبصار المعهودة فى الدنيا لاتدركه ، ونحن نقول بموجبه فان هذه الأبصار وهذه الأحداق مادامت تبقى على هذه الصفات التى هى موصوفة بها فى الدنيا لاتدرك الله تعالى ، وإنما تدرك الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها فلم قلتم أن عند حصول هذه التغيرات لاتدرك الله ؟

﴿الوجه الرابع﴾ سلمنا أن الأبصار البتة لاتدرك الله تعالى فلم لايجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به ؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى فى التمسك بهذه الآية فائدة .

﴿الوجه الخامس﴾ هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام . وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل

تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا ؟

﴿الوجه السادس﴾ أن نقول بموجب الآية فنقول : سلمنا أن الأبصار لاتدرك الله تعالى ، فلم قلتم إن المبصرين لايدركون الله تعالى ؟ فهذا مجموع الأسئلة على الوجه الأول . وأما الوجه الثانى فقد بينا أنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى فى ذاته بحيث تمتنع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته ، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ، ثم نقول : إن النفى يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء . وذلك لأن النفى المحض والعدم الصرف لايكون موجباً للمدح والثناء. والعلم به ضرورى. بل إذا كان النفى دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء . قيل : بأن ذلك النفى يوجب المدح . ومثاله أن قوله (لاتأخذه سنة ولانوم) لايفيد المدح نظراً إلى هذا النفى . فان الجماد لاتأخذه سنة ولا نوم إلا أن هذا النفى فى حق البارى تعالى يدل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أبداً من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله (وهو يطعم ولا يطعم) يدل على كونه قائما بنفسه غنياً فى ذاته لأن الجماد أيضاً لا يأكل ولا يطعم .

إذا ثبت هذا فنقول: قوله (لاتدركه الأبصار) يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء ، وذلك هو الذى قلناه ، فانه يفيد كونه تعالى قادراً على حجب الأبصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته. وبهذا التقرير فان الكلام ينقلب عليهم حجة . فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن القاضى ذكر فى تفسيره وجوهاً أخرى تدل على نفى الرؤية وهى فى الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض فى علم الأصول ، ولما فعل القاضى ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها. ثم نذكر لأصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية. أما القاضى فقد تمسك بوجوه عقلية أولها : أن الحاسة إذا كانت سليمة وكان المرئى حاضراً وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهى أن لايحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئى مقابلا أو فى حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية ، إذ لو جاز مع حصول هذه الأمور أن لاتحصل الرؤية جاز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا نراها . وذلك يوجب السفسطة .

قالوا إذا ثبت هذا فنقول : إن انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة فى حق الله تعالى ممتنع ، فلو صحت رؤيته لوجب أن يكون المقتضى لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث تصح رؤيته . وهذان المعنيان حاصلان فى هذا الوقت . فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته فى هذا الوقت . وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا أنه ممتنع الرؤية .

﴿والحجة الثانية﴾ أن كل ما كان مرئياً كان مقابلا أو فى حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك، فوجب أن تمتنع رؤيته .

﴿والحجة الثالثة﴾ قال القاضى : ويقال لهم كيف يراه أهل الجنة دون أهل النار؟ إما أن يقرب منهم أو يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف أهل النار وهذا يوجب أنه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب .

﴿والحجة الرابعة﴾ قال القاضى : إن قلتم إن أهل الجنة يرونه فى كل حال حتى عند الجماع وغيره فهو باطل ، أو يرونه فى حال دون حال وهذا أيضاً باطل ، لأن ذلك يوجب أنه تعالى مرة يقرب وأخرى يبعد . وأيضاً فرؤيته أعظم اللذات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكونوا مشتهين لتلك الرؤية أبدا . فاذا لم يروه فى بعض الأوقات وقعوا فى الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات أهل الجنة . فهذا مجموع ما ذكره فى كتاب التفسير . واعلم أن هذه الوجوه فى غاية الضعف .

﴿أما الوجه الأول﴾ فيقال له هب أن رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئى وحصول سائر الشرائط واجبة ، فلم قلتم إنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئى بحيث يصح رؤيته واجبة؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، ولا يلزم من ثبوت حكم فى شىء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه . والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم يتنبه أحد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ فيقال له إن النزاع بيننا وبينك وقع فى أن الموجود الذى لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رؤيته أم لا ؟ فاما أن تدعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهى أو تقولوا أنه علم استدلالى ، والأول باطل . لأنه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء . وأيضا فبتقدير أن يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة . وان كان الثانى فنقول : قولكم المرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل إعادة لعين الدعوى ، لأن حاصل الكلام أنكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون مقابلا ولا فى حكم المقابل لا تجوز رؤيته ، أن كل ما كان مرئيا فانه يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا فائدة فى هذا الكلام إلا اعادة الدعوى

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فيقال له لم لا يجوز أن يقال إن أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونه؟ لا لأجل القرب والبعد كما ذكرت ، بل لأنه تعالى يخلق الرؤية فى عيون أهل الجنة ولا يخلقها

فى عيون أهل . النار فلو رجعت فى إبطال هـذا الكلام إلى أن تجويزه يفضى إلى تجويز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها ، كان هـذا رجوعا إلى الطريقـة الأولى ، وقد سبق جوابها .

﴿ وأما الوجه الرابع ﴾ فيقال لم لا يجوز أن يقال : إن المؤمنين يرون الله تعالى فى حال دون حال . أما قوله فهذا يقتضى أن يقال: إنه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد . فيقال هذا عود إلى أن الأبصار لا يحصل إلا عند الشرائط المذكورة ، وهو عود إلى الطريق الأول ، وقد سبق جوابه ، وقوله ثانيا: الرؤية أعظم اللذات ، فيقال له إنها وان كانت كذلك إلا أنه لا يبعد أن يقال إنهم يشتهونها فى حال دون حال ، بدليل أن سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل فى حال دون حال فكذا ههنا . فهذا تمـام الكلام فى الجواب عن الوجوه التى ذكرها فى هذا الباب .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعـالى ونحن نعدها هنا عدا ، ونحيل تقريرها إلى المواضع اللائقة بها . فالأول : أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى . والثانى : أنه تعـالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال (فان استقر مكانه فسوف ترانى) واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز ، وهذان الدليلان سيأتى تقريرهما إن شاء الله تعالى فى سورة الاعراف .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ التمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) من الوجوه المذكورة .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ التمسك بقوله تعـالى (للذين أحسنوا الحسنى) وزيادة وتقريره قد ذكرناه فى سورة يونس .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ التمسك بقوله تعالى (فمن كان يرجوا لقاء ربه) وكذا القول فى جميع الآيات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر فى هذا التفسير مرارا وأطوارا

﴿ الحجة السادسة ﴾ التمسك بقوله تعالى (واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) فان إحدى القرا آت فى هذه الآية (ملكا) بفتح الميم وكسر اللام . وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى . وعندى التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها .

﴿ الحجة السابعة ﴾ التمسك بقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل .

﴿ الحجة الثامنة ﴾ التمسك بقوله تعـالى (ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى) وتقرير هذه الحجة سيأتى فى تفسير سورة النجم.

﴿ الحجة التاسعة ﴾ أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل

طرق المعرفة هو الرؤية . فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى (ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم)

﴿الحجة العاشرة﴾ قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) دلت هذه الآية على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا المؤمنين ، والاقتصار فيها على النزل لايجوز ، بل لابد وأن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالا من ذلك النزل ، وما ذاك إلا الرؤية .

﴿الحجة الحادية عشرة﴾ قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتى فى الموضع اللائق به من هذا الكتاب . وأما الأخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته» واعلم أن التشبيه وقع فى تشبيه الرؤية بالرؤية فى الجلاء والوضوح . لافى تشبيه المرئى بالمرئى . ومنها ما اتفق الجمهور عليه من أنه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فقال الحسنى هى الجنة . والزيادة النظر إلى وجه الله ، ومنها أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل رأى الله ليلة المعراج ، ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب؟ وما نسبه إلى البدعة والضلالة . وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا امتناع عقلا فى رؤية الله تعالى ، فهذا جملة الكلام فى سمعيات مسألة الرؤية .

﴿المسألة الخامسة﴾ دل قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) على أنه تعالى يرى الأشياء ويبصرها ويدركها . وذلك لأنه إما أن يكون المراد من الأبصار عين الأبصار . أو المراد منه المبصرين ، فان كان الأول . وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائين ولأبصار المبصرين ، وكل من قال ذلك قال إنه تعالى يرى جميع المرئيات والمبصرات . وإن كان الثانى وجب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين، فعلى كلا التقديرين تدل هذه الآية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) يفيد الحصر معناه أنه تعالى هو يدرك الأبصار ولا يدركها غير الله تعالى ، والمعنى أن الأمر الذى به يصير الحى رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات ، أمر عجيب وماهية شريفة ، لايحيط العقل بكنهها. ومع ذلك فان الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها ، فيكون المعنى من قوله (لاتدركه الأبصار) هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته ، وأن عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته ، فكلت الأبصار عن إدراكه ، وارتدعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته ،

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ «١٠٤»

وكما أن شيئاً لا يحيط به ، فعلمه محيط بالكل ، وإدراكه متناول للكل . فهذا كيفية نظم هذه الآية .

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (وهو اللطيف الخبير) اللطافة ضد الكثافة ، والمراد منه الرقة ، وذلك فى حق الله ممتنع ، فوجب المصير فيه إلى التأويل ، وهو من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ المراد لطف صنعه فى تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة ، والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التى لا يعلمها أحد إلا الله تعالى .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه سبحانه لطيف فى الانعام والرأفة والرحمة .

﴿والوجه الثالث﴾ أنه لطيف بعباده ، حيث يثنى عليهم عند الطاعة ، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ، ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة .

﴿الوجه الرابع﴾ إنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم ، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم . وأما الخبير : فهو من الخبر وهو العلم ، والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالماً بما هم عليه من ارتكاب المعاصى والاقدام على القبائح ، وقال صاحب الكشاف (اللطيف) معناه : أنه يلطف عن أن تدركه الأبصار (الخبير) بكل لطيف ، فهو يدرك الأبصار ، ولا يلطف شىء عن ادراكه ، وهذا وجه حسن .

قوله تعالى ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما قرر هذه البيانات الظاهرة ، والدلائل القاهرة فى هذه المطالب العالية الشريفة الالهية . عاد إلى تقرير أمر الدعوى والتبليغ والرسالة فقال (قد جاءكم بصائر من ربكم) والبصائر جمع البصيرة ، وكما أن البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التى فى الرأس ، فالبصيرة اسم للادراك التام الحاصل فى القلب . قال تعالى (بل الانسان على نفسه بصيرة) أى له من نفسه معرفة تامة . وأراد بقوله (قد جاءكم بصائر من ربكم) الآيات المتقدمة ، وهى فى أنفسها ليست بصائر إلا أنها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن عرفها ، ووقف على حقائقها . فلما كانت هذه الآيات أسباباً لحصول البصائر . سميت هذه الآيات أنفسها بالبصائر ، والمقصود من هذه الآية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به .

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «١٠٥»

﴿أما القسم الأول﴾ وهو الذى يتعلق بالرسول ، فهو الدعوة إلى الدين الحق ، وتبليغ الدلالة والبينات فيها . وهو أنه عليه السلام ماقصر فى تبليغها وإيضاحها وإزالة الشبهات عنها ، وهو المراد من قوله (قد جاءكم بصائر من ربكم)

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو الذى لايتعلق بالرسول ، فاقدامهم على الايمان وترك الكفر ، فان هذا لايتعلق بالرسول ، بل يتعلق باختيارهم ، ونفعه وضره عائد إليهم ، والمعنى من أبصر الحق وآمن فلنفسه أبصر ، وإياها نفع ، ومن عمى عنه فعلى نفسه عمى وإياها ضر بالعمى (وما أنا عليكم بحفيظ) احفظ أعمالكم وأجازيكم عليها . إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى أحكام هذه الآية . وهى أربعة ذكرها القاضى : فالأول : الغرض بهذه البصائر أن ينتفع بها اختيارا استحق بها الثواب لا أن يحمل عليها أو يلجأ إليها ، لأن ذلك يبطل هذا الغرض . والثانى : أنه تعالى إنما دلنا وبين لنامنافع ، وأغراض المنافع تعود الينا لالمنافع تعود إلى الله تعالى . والثالث : أن المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه . ولم يؤت إلا من قبله لامن قبل ربه . والرابع : أنه متمكن من الأمرين ، فلذلك قال (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) قال : وفيه إبطال قول المجبرة فى المخلوق ، وفى أنه تعالى يكلف بلا قدرة .

واعلم أنه متى شرعت المعتزلة فى الحكمة والفلسفة والأمر والنهى ، فلاطريق فيه إلامعارضته بسؤال الداعى فانه يهدم كل مايذكرونه .

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من الابصار ههنا العلم ، ومن العمى الجهل ، ونظيره قوله تعالى (فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال المفسرون قوله (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) معناه لا آخذكم بالايمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل . قالوا : وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال ، فلما أمر بالقتال صار حفيظا عليهم . ومنهم من يقول آية القتال ناسخة لهذه الآية ، وهو بعيد فكان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة اليه ، والحق ماتقرره أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ ، فوجب السعى فى تقليله بقدر الامكان

قوله تعالى ﴿وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون﴾ اعلم انه تعالى لما تم الكلام فى الالهيات إلى هذا الموضع شرع من هذا الموضع فى إثبات

النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

﴿فالشبهة الأولى﴾ قولهم يامحمد إن هذا القرآن الذى جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء ، وتنظمه من عند نفسك ، ثم تقرأه علينا ، وتزعم أنه وحى نزل عليك من الله تعالى ، ثم أنه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة ، فهذا تقرير النظم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المراد من قوله (وكذلك نصرف الآيات) يعنى أنه تعالى يأتى بها متواترة حالا بعد حال ، ثم قال (وليقولوا درست) وفيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ حكى الواحدى : فى قوله درس الكتاب قولين : الأول : قال الأصمعى أصله من قولهم : درس الطعام إذا داسه ، يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة أهل الشام قال : ودرس الكلام من هذا أى يدرسه فيخف على لسانه ، والثانى : قال أبو الهيثم درست الكتاب أى ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه ، من قولهم درست الثوب أدرسه درسا فهو مدروس ودريس ، أى أخلقته ، ومنه قيل للثوب الخلق دريس لأنه قد لان . والدراسة الرياضة . ومنه درست السورة حتى حفظتها ، ثم قال الواحدى : وهذا القول قريب مما قاله الأصمعى بل هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتليين .

﴿البحث الثانى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو دارست بالألف ونصب التاء ، وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرؤا عليك ، وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ، ويقوى هذه القراءة قوله تعالى (إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر (درست) أى هذه الاخبار التى تلوتها علينا قديمة قد درست وانمحت ، ومضت من الدرس الذى هو تعفى الأثر وإمحاء الرسم ، قال الأزهرى من قرأ (درست) فمعناه تقادمت أى هذا الذى تتلوه علينا قد تقادم وتطاول وهو من قولهم درس الأثر يدرس دروسا .

واعلم أن صاحب الكشاف روى ههنا قراآت أخرى : فاحداها : (درست) بضم الراء مبالغة فى (درست) أى اشتد دروسها . وثانيها (درست) على البناء المفعول بمعنى قدمت وعفت . وثالثها : (دارست) وفسروها بدارست اليهود محمدا . ورابعها (درس) أى درس محمد . وخامسها (دارسات) على معنى هى دارسات أى قديمات أو ذات درس كعيشة راضية .

﴿البحث الثالث﴾ «الواو» فى قوله (وليقولوا) عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الآيات لنلزمهم الحجة وليقولوا فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه .

﴿ البحث الرابع ﴾ اعلم أنه تعالى قال (وكذلك نصرف الآيات) ثم ذكر الوجه الذى لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران : أحدهما قوله تعالى (وليقولوا دارست) والثانى قوله (ولنبينه لقوم يعلمون) أما هذا الوجه الثانى فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين أن الحكمة فى هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم . وإنما الكلام فى الوجه الأول وهو قوله (وليقولوا دارست) لأن قولهم للرسول دارست كفر منهم بالقرآن والرسول ، وعند هذا الكلام عاد بحث مسألة الجبر والقدر . فأما أصحابنا فانهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه إنا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزداد كفراً على كفر ، وتثبيتاً لبعضهم فيزداد إيماناً على إيمان ، ونظيره قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) وقوله (وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم) وأما المعتزلة فقد تحيروا . قال الجبائى والقاضى : وليس فيه إلا أحد وجهين : الأول : أن يحمل هذا الاثبات على النفى ، والتقدير : وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا درست . ونظيره قوله تعالى (يبين الله لكم أن تضلوا) ومعناه : لئلا تضلوا . والثانى : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة . والتقدير : أن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين الى اختيارهم ، عادلين عما يلزم من النظر فى هذه الدلائل . هذا غاية كلام القوم فى هذا الباب .

والقائل أن يقول : أما الجواب الأول فضعيف من وجهين : الأول : أن حمل الاثبات على النفى تحريف لكلام الله وتغيير له ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا باثباته ، وذلك يخرجه عن كونه حجة وأنه باطل . والثانى : أن بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف فى الجملة ، إلا أنه غير لائق البتة بهذا الموضع ، وذلك لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات القرآن نجما نجما ، والكفار كانوا يقولون : إن محمدا يضم هذه الآيات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ، ولو كان هذا بوحى نازل اليه من السماء ، فلم لا يأت بهذا القرآن دفعة واحدة ؟ كما أن موسى عليه السلام أتى بالتوراة دفعة واحدة .

اذا عرفت هذا فنقول : إن تصريف هذه الآيات حالا فحالا هى التى أوقعت الشبهة للقوم فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم ، إنما يأتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع التفكر والمذاكرة مع أقوام آخرين وعلى مايقول الجبائى والقاضى فانه يقتضى أن يكون تصريف هذه الآيات حالا بعد حال يوجب أن يمتنعوا من القول بأن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما أتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة . فثبت أن الجواب الذى ذكره إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يمتنعوا من ذلك القول ، مع أنا بينا أن تصريف الآيات ، هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام .

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ «١٠٦» وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ «١٠٧»

وأما الجواب الثانى: وهو حمل اللام على لام العاقبة، فهو أيضاً بعيد لأن حمل هذه اللام على لام العاقبة مجاز، وحمله على لام الغرض حقيقة. والحقيقة أقوى من المجاز فلو قلنا «اللام» فى قوله (وليقولوا درست) لام العاقبة فى قوله (ولنبينه لقوم يعلمون) للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة فى الذكر وأنه لا يجوز. فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وأن الحق ماذكرنا أن المراد منه عين المذكور فى قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدى به كثيرا) ومما يؤكد هذا التأويل قوله (ولنبينه لقوم يعلمون) يعنى أنا مابيناه إلا لهؤلاء. فأما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم، ولما دل هذا على أنه تعالى ماجعله بياناً إلا للمؤمنين ثبت أنه جعله ضلالا للكافرين وذلك ماقلنا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿اتبع ما أوحى اليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم ينسبونه فى إظهار هذا القرآن إلى الافتراء أو إلى أنه يدارس أقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآناً ويدعى أنه نزل عليه من الله تعالى، أتبعه بقوله (اتبع ما أوحى اليك من ربك) لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره فى تبليغ الدعوة والرسالة، والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذى حصل بسبب سماع تلك الشبهة. ونبه بقوله (لا إله إلا هو) على أنه تعالى لما كان واحدا فى الالهية فانه يجب طاعته. ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين.

وأما قوله ﴿وأعرض عن المشركين﴾ فقيل: المراد ترك المقابلة. فلذلك قالوا إنه منسوخ، وهذا ضعيف لأن الأمر بترك المقابلة فى الحال لا يفيد الأمر بتركها دائما، واذا كان الأمر كذلك لم يجب التزام النسخ. وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه، وأن يعدل صلوات الله عليه الى الطريق الذى يكون أقرب الى القبول وأبعد عن التنفير والتغليظ.

قوله تعالى ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فكأنه تعالى يقول له لاتلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ، ولا يثقلن عليك كفرهم ، فانى لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت ، ولكنى تركتهم مع كفرهم ، فلا ينبغى أن تشغل قلبك بكلماتهم .

واعلم أن أصحابنا تمسكوا بقوله تعالى (ولو شاء الله ماأشركوا) والمعنى : ولو شاء الله أن لايشركوا ماأشركوا ، وحيث لم يحصل الجزاء علمنا أنه لم يحصل الشرط ، فعلمنا أن مشيئةالله تعالى بعدم إشراكهم غير حاصلة . قالت المعتزلة : ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الايمان ،وماشاء من أحد الكفر والشرك ، وهذه الآية تقتضى أنه تعالى ماشاء من الكل الايمان ، فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئة الله تعالى لايمانهم على مشيئة الايمان الاختيارى الموجب للثواب والثناء ويحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء . يعنى أنه تعالى ماشاء منهم أن يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء ، لأن ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب . هذا ما عول القوم عليه فى هذا الباب ، وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه : الأول : لاشك أنه تعالى هو الذى أقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر إن لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لاشك أنه كان مريدا للكفر ، وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان إلا عند حصول داع يدعوه الى الايمان ، وإلا لزم رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح وهومحال ، ومجموع القدرة مع الداعى الى الكفر يوجب الكفر ، وإذاكان خالق القدرة والداعى هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما يوجب الكفر .ثبت أنه تعالى قد أراد الكفر من الكافر . الثانى : فى تقرير هذا الكلام أن نقول : إنه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ، ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الثانى محالا ، والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد ، فامتنع أن يقال إنه تعالى يريد الايمان من الكافر . الثالث : هب أن الايمان الاختيارى أفضل وأنفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الانفع لايحصل البتة ، فقدكان يجب فى حكمته ورحمته أن يخلق فيه الايمان على سبيل الالجاء ، لأن هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم ، فأقل مافيه أن يخلصه من العقاب العظيم ، فترك ايجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه فى أشد العذاب ، وذلك لايليق بالرحمة والاحسان ومثاله أن من كان له ولد عزيز وكان هذا الأب فى غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول الوالد له : غص فى

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٠٨»

قعر هذا البحر لتستخرج اللآلى العظيمة الرفيعة العالية منه . وعلم الوالد قطعا أنه إذا غاص فى البحر هلك وغرق ، فهذا الأب ان كان ناظرا فى حقه مشفقا عليه وجب عليه أن يمنعه من الغوص فى قعر البحر ويقول له : اترك طلب تلك اللآلى فانك لا تجدها وتهلك ، ولكن الأولى لك أن تكتفى بالرزق القليل مع السلامة ، فأما أن يأمره بالغوص فى قعر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعى فى الاهلاك فكذا ههنا والله أعلم .

واعلم أنه تعالى لما بين أنه لاقدرة لأحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تبصير الرسول عليه السلام ، وذلك أنه تعالى بين له قدر ماجعل اليه فذكر أنه تعالى ماجعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم ، وانما فوض اليه البلاغ بالأمر والنهى فى العمل والعلم وفى البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عائد اليهم، وإلا فضرره عائد عليهم وعلى التقديرين فلا يخرج صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ .

قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام : إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم، فانه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا آلهتهم على سبيل المعارضة ، فنهى الله تعالى عن هذا العمل ، لأنك متى شتمت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله تعالى بما لا ينبغى من القول ، فلأجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال ، وبالجملة فهو تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك أن تقدم على مشافهته بما يجرى مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب نزول الآية وجوها : الأول : قال ابن عباس : لما نزل (إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم) قال المشركون : لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك فنزلت هذه الآية أقول : لى ههنا إشكالان : الأول : أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال : إن سبب نزول هذه الآية كذا وكذا . الثاني : أن

الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون : إنما حسنت عبادة الأصنام لتصير شفعاءلهم عند الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله تعالى وسبه .

﴿ والقول الثانى ﴾ فى سبب نزول هذه الآية . قال السدى : لما قربت وفاة أبى طالب قالت قريش : ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فانا نستحى أن نقتله بعد موته فتقول العرب : كان يمنعه فلما مات قتلوه .فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا له : أنت كبيرنا وخاطبوه بما أرادوا . فدعا محمدا عليه الصلاة والسلام وقال : هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم ، وأن يتركوك عن دينك فقال عليه الصلاة والسلام «قولوا لا إله إلا الله» فأبوا فقال أبو طالب : قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها . فقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا بالذى أقول غيرها حتى تأتونى بالشمس فتضعوها فى يدى فقالوا له اترك شتم آلهتنا وإلا شتمناك . ومن يأمرك بذلك فذلك قوله تعالى (فيسبوا الله عدوا بغير علم)

واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الآله بل ههنا احتمالات : أحدها : أنه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفى الصانع فما كان يبالى بهذا النوع من السفاهة . وثانيها : أن الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى كما فى قوله (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) وكقوله (ان الذين يؤذون الله) وثالثها : أنه ربما كان فى جهالهم من كان يعتقد أن شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ، ثم إنه لجهله كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : إن شتم الأصنام من أصول الطاعات ، فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنها .

والجواب : أن هذا الشتم ، وإن كان طاعة . إلا أنه إذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم ، وجب الاحتراز منه ، والأمر ههنا كذلك ، لأن هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله ، وعلى فتح باب السفاهة ، وعلى تنفيرهم عن قبول الدين ، وإدخال الغيظ والغضب فى قلوبهم ، فلكونه مستلزما لهذه المنكرات ، وقع النهى عنه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ الحسن (فيسبوا الله عدوا) بضم العين وتشديد الواو ، ويقال : عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء . أى ظلم ظلما جاوز القدر . قال الزجاج : وعدوا منصوب على المصدر . لأن المعنى فيعدوا عدوا . قال : ويجوز أن يكون بارادة اللام ، والمعنى : فيسبوا الله للظلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الجبائى : دلت هذه الآية على أنه لايجوز أن يفعل بالكفار مايزدادون به بعدا عن الحق ونفورا . إذ لوجاز أن يفعله لجاز أن يأمر به ، وكان لاينهى عما ذكرنا ، وكان لايأمر بالرفق بهم عند الدعاء . كقوله لموسى وهرون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) وذلك يبين بطلان مذهب المجبرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر ، والنهى عن المنكر يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر ، وغلبة الظن قائمة مقام العلم فى هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين ، لئلا يتشاغل بما لا فائدة له فى المطلوب ، لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لاتنفع ولا تضر يكفى فى القدح فى إلهيتها ، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها .

وأما قوله تعالى ﴿كذلك زينا لكل أمة عملهم﴾ فاحتج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذى زين للكافر الكفر ، وللمؤمن الايمان ، وللعاصى المعصية . وللمطيع الطاعة . قال الكعبى : حمل الآية على هذا المعنى محال.لأنه تعالى هو الذى يقول (الشيطان سول لهم) ويقول (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ثم إن القوم ذكروا فى الجواب وجوها : الأول : قال الجبائى : المراد زينا لكل أمة تقدمت ماأمرناهم به من قبول الحق والكعبى أيضا ذكر عين هذا الجواب فقال : المراد أنه تعالى زين لهم ماينبغى أن يعملوا وهم لاينتهون . الثانى : قال آخرون : المراد زينا لكل أمة من أمم الكفار سوء عملهم،أى خليناهم وشأنهم وأمهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم . والثالث : أمهلنا الشيطان حتى زين لهم ، والرابع : زيناه فى زعمهم وقولهم: إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورة فى هذه الآية والكل ضعيف وذلك لأن الدليل العقلى القاطع دل على صحة ماأشعر به ظاهر هذا النص . وذلك لانا بينا غير مرة أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعى. وبينا أن تلك الداعية لابد وأن تكون بخلق الله تعالى ، ولامعنى لتلك الداعية الاعلمه واعتقاده أوظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، ومصلحة راجحة ، وإذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى ، وتلك الداعية لامعنى لها إلا كونه معتقدا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد ، والمصلحة الراجحة .

ثبت أنه يمتنع أن يصدر عن العبد فعل ، ولاقول ولاحركة ولاسكون ، إلا إذا زين الله تعالى ذلك الفعل فى قلبه وضميره واعتقاده ، وأيضا الانسان لايختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا ، والعلم بذلك ضرورى بل إنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل .الثانى: ثم انا ننقل الكلام إلى أنه لم اختار ذلك

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٠٩»

الجهل السابق، فان كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم أن يستمر ذلك إلى مالانهاية له من الجهالات وذلك محال، ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء، وهو بسبب ذلك الجهل ظن فى الكفر كونه ايمانا وحقا وعلما وصدقا، فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل والكفر إلا إذا زين الله تعالى ذلك الجهل فى قلبه، فثبت بهذين البرهانين القاطعين القطعيين أن الذى يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذى لا محيد عنه، وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطلت التأويلات المذكورة بأسرها، لأن المصير إلى التأويل إنما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره. أما لما قام الدليل على أنه لا يمكن العدول عن الظاهر، فقد سقطت هذه التكليفات بأسرها والله أعلم. وأيضاً فقوله تعالى (كذلك زينا لكل أمة عملهم) بعد قوله (فيسبوا الله عدوا بغير علم) مشعر بأن إقدامهم على ذلك المنكر إنما كان بتزيين الله تعالى. فاما أن يحمل ذلك على أنه تعالى زين الأعمال الصالحة فى قلوب الأمم، فهذا كلام منقطع عما قبله، وأيضاً فقوله (كذلك زينا لكل أمة عملهم) يتناول الأمم الكافرة والمؤمنة، فتخصيص هذا الكلام بالأمة المؤمنة ترك لظاهر العموم، وأما سائر التأويلات، فقد ذكرها صاحب الكشاف: وسقوطها لايخفى، والله أعلم.

أما قوله تعالى ﴿ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ فالمقصود منه أن أمرهم مفوض إلى الله تعالى، وأن الله تعالى عالم بأحوالهم. مطلع على ضمائرهم. ورجوعهم يوم القيامة إلى الله فيجازى كل أحد بمقتضى عمله إن خيرا فخير، وان شرا فشر.

قوله تعالى ﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن فى نبوته، وهى قولهم ان هذا القرآن إنما جئتنا به لانك تدارس العلماء، وتباحث الأقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل. ثم تجمع هذه السور وهذه الآيات بهذا الطريق. ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بما سبق، وهذه الآية مشتملة على شبهة أخرى وهى قولهم له إن هذا القرآن كيفما كان أمره، فليس من جنس المعجزات البتة، ولو

أنك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة ظاهرة لآمنا بك ، وحلفوا على ذلك وبالغوا فى تأكيد ذلك الحلف . فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى . إنما سمى اليمين بالقسم لأن اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذى يخبر به الانسان : إما مثبتاً للشىء ، وإما نافيا . ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر إلى طريق به يتوسل إلى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ، وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة إلى ذكر الحلف، إنما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر إلى مصدق به ومكذب به . سموا الحلف بالقسم ، وبنوا تلك الصيغة على ـ أفعل ـ فقالوا . أقسم فلان يقسم إقساما : وأرادوا أنه أكد القسم الذى اختاره وأحال الصدق إلى القسم الذى اختاره بواسطة الحلف واليمين .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : قالوا لما نزل قوله تعالى (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) أقسم المشركون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها فنزلت هذه الآية . الثانى : قال محمد بن كعب القرظى: إن المشركين قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم تخبرنا أن موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء . وأن عيسى أحيا الميت . وأن صالحاً أخرج الناقة من الجبل ، فأتنا أيضاً أنت بآية لنصدقك فقال عليه الصلاة والسلام «ما الذى تحبون» فقالوا أن تجعل لنا الصفا ذهبا ، وحلفوا لئن فعل ليتبعونه أجمعون، فقام عليه الصلاة والسلام يدعو . فجاءه جبريل عليه السلام فقال إن شئت كان ذلك . ولئن كان فلم يصدقوا عنده ، ليعذبنهم ، وإن تركوا تاب على بعضهم . فقال صلى الله عليه وسلم «بل يتوب على بعضهم» فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى تفسير قوله (جهد أيمانهم) وجوها : قال الكلبى ومقاتل : إذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه . وقال الزجاج : بالغوا فى الايمان وقوله (لئن جاءتهم آية) اختلفوا فى المراد بهذه الآية . فقيل : مارويناه من جعل الصفا ذهبا ، وقيل : هى الأشياء المذكورة فى قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وقيل : إن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بأن عذاب الاستئصال كان ينزل بالأمم المتقدمين الذين كذبوا أنبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها .

وقوله ﴿قل إنما الآيات عند الله﴾ ذكروا فى تفسير لفظة (عند) وجوها . فيحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى هو المختص بالقدرة على أمثال هذه الآيات دون غيره لأن المعجزات الدالة على النبوات شرطها أن لا يقدر على تحصيلها أحد إلا الله سبحانه وتعالى ؛ ويحتمل أن يكون المراد

بالعندية أن العلم بأن إحداث هذه المعجزات هل يقتضى إقدام هؤلاء الكفار على الايمان أم لا ليس إلا عند الله ؟ ولفظ العندية بهذا المعنى كما فى قوله (وعنده مفاتح الغيب) ويحتمل أن يكون المراد أنها وإن كانت فى الحال معدومة ؛ إلا أنه تعالى متى شاء إحداثها أحدثها ، فهى جارية مجرى الأشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء ، وليس لكم أن تتحكموا فى طلبها ولفظ (عند) بهذا المعنى هنا كما فى قوله (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه) .

ثم قال تعالى ﴿وما يشعركم﴾ قال أبو على «ما» استفهام وفاعل يشعركم ضمير «ما» والمعنى : وما يدريكم إيمانهم ؟ فحذف المفعول ، وحذف المفعول كثير . والتقدير : وما يدريكم إيمانهم ، أى بتقدير أن تجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون . وقوله (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إنها) بكسر الهمزة على الاستئناف وهى القراءة الجيدة . والتقدير : أن الكلام تم عند قوله (وما يشعركم) أى وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قال سيبويه : سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة فى أن وقلت لم لا يجوز أن يكون التقدير ما يدريك أنه لا يفعل ؟ فقال الخليل : إنه لا يحسن ذلك ههنا لأنه لو قال (وما يشعركم أنها) بالفتح لصار ذلك عذراً لهم ، هذا كلام الخليل . وتفسيره إنما يظهر بالمثال فاذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر ، فقيل لك لو ذهبت أنت بنفسك اليه لحضر ، فاذا قلت وما يشعركم أنى لو ذهبت اليه لحضر كان المعنى : أنى لو ذهبت اليه بنفسى فانه لا يحضر أيضاً فكذا ههنا قوله (وما يشعركم إنها اذا جاءت لا يؤمنون) معناه أنها إذا جاءت آمنوا . وذلك يوجب مجىء هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذراً للكفار فى طلب تلك الآيات ، والمقصود من الآية دفع حجتهم فى طلب الآيات ، فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء (أنها) بالفتح وفى تفسيره وجوه : الأول : قال الخليل (أن) بمعنى لعل تقول العرب ائت السوق أنك تشترى لنا شيئاً أى لعلك ، فكأنه تعالى قال لعلها إذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدى (أن) بمعنى لعل كثير فى كلامهم قال الشاعر :

أرينى جواداً مات هولا لأننى ... أرى ماترينى أو بخيلا مخلدا

وقال آخر ... هل أنتم عاجلون بنا لأنا ... نرى العرصات أو أثر الخيام

وقال عدى بن حاتم :

أعاذل ما يدريك أن منيتى ... إلى ساعة فى اليوم أو فى ضحى الغد

وقال الواحدى : وفسر على - لعل منيتى - روى صاحب الكشاف أيضاً فى هذا المعنى قول امرئ القيس :

عوجا على الطلل المحيل لأننا ... نبكى الديار كما بكى ابن خذام

قال صاحب الكشاف ويقوى هذا الوجه قراءة أبى (لعلها إذا جاءتهم لايؤمنون)

﴿الوجه الثانى﴾ فى هذه القراءة أن تجعل (لا) صلة ومثله (مامنعك أنلا تسجد) معناه أن تسجد وكذلك قوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لايرجعون) أى يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون والمعنى : أنها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج . وهذا الوجه ضعيف لأن ماكان لغواً يكون لغواً على جميع التقديرات ومن قرأ (إنها) بالكسر فكلمة (لا) فى هذه القراءة ليست بلغو فثبت أنه لايجوز جعل هذا اللفظ لغوا. قال أبو على الفارسى : لم لايجوز أن يكون لغواً على أحد التقديرين ويكون مفيداً على التقدير الثانى ؟ واختلف القراء أيضاً فى قوله (لايؤمنون) فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لأن قوله (وأقسموا بالله) إنما يراد به قوم مخصوصون . والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة) وليس كل الناس بهذا الوصف ، والمعنى وما يشعركم أيها المؤمنون لعلهم إذا جاءتهم الآية التى اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب . والمراد بالمخاطبين فى (تؤمنون) هم الغائبون المقسمون الذين أخبرالله عنهم أنهم لايؤمنون ، وذهب مجاهد وابن زيد إلى أن الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . قال مجاهد ومايدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت ، وهذا يقوى قراءة من قرأ (تؤمنون) بالتاء . على ماذكرنا أولا : الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . وعلى ماذكرنا ثانيا : الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للمؤمنين ، وذلك لأنهم تمنوا نزول الآية ليؤمن المشركون وهو الوجه كأنه قيل للمؤمنين تتمنون ذلك ومايدريكم أنهم يؤمنون ؟

﴿المسألة الرابعة﴾ حاصل الكلام أن القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا أنها لو ظهرت لآمنوا . فبين الله تعالى أنهم وإن حلفوا على ذلك ، إلا أنه تعالى عالم بأنها لو ظهرت لم يؤمنوا ، واذا كان الأمر كذلك لم يجب فى الحكمة إجابتهم الى هذا المطلوب . قال الجبائى والقاضى : هذه الآية تدل على أحكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال .

الحكم الاول

أنها تدل على أنه لو كان فى المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لامحالة . إذ لو جاز أن لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة ، لأنه اذا كان تعالى لايجيبهم الى مطلوبهم سواء آمنوا أولم يؤمنوا لم يكن تعليق ترك الاجابة بأنهم لايؤمنون عنده منتظما مستقيما ، فهذه الآية تدل على أنه تعالى يجب عليه أن يفعل كل ماهو فى مقدوره من الالطاف والحكمة .

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ «١١٠»

الحكم الثانى

أن هذا الكلام إنما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات أثر فى حملهم على الايمان ، وعلى قول المجبرة ذلك باطل . لأن عندهم الايمان إنما يحصل بخلق الله تعالى ، فاذا خلقه حصل ، وإذا لم يخلقه لم يحصل ، فلم يكن لفعل الالطاف أثر فى حمل المكلف على الطاعات .

وأقول هذا الذى قاله القاضى غير لازم . أما الأول : فلأن القوم قالوا : لو جئتنا يا محمد بآية لآمنا بك . فهذا الكلام فى الحقيقة مشتمل على مقدمتين : إحداهما : أنك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك . والثانية . أنه متى كان الأمر كذلك وجب عليك أن تأتينا بها ، والله تعالى كذبهم فى المقام الأول ، وبين أنه تعالى وإن أظهرها لهم فهم لايؤمنون ، ولم يتعرض البتة للمقام الثانى ، ولكنه فى الحقيقة باق .

فان لقائل أن يقول : هب أنهم لايؤمنون عند إظهار تلك المعجزات ، فلم يجب على الله تعالى إظهارها ؟ اللهم إلا اذا ثبت قبل هذا البحث أن اللطف واجب على الله تعالى ، فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية ، إلا أن القاضى جعل هـــذه الآية دليلا على وجوب اللطف ، فثبت أن كلامه ضعيف .

﴿وأما البحث الثانى﴾ وهو قوله : اذا كان الكل بخلق الله تعالى لم يكن لهذه الالطاف أثر فيه ، فنقول : الذى نقول به أن المؤثر فى الفعل هو مجموع القدرة مع الداعى والعلم بحصول هذا اللطف أحد أجزاء الداعى وعلى هذا التقدير . فيكون لهذا اللطف أثر فى حصول الفعل .

قوله تعالى ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون﴾ هذا أيضا من الآيات الدالة على قولنا : إن الكفر والايمان بقضاء الله وقدره ، والتقلب والقلب واحد ، وهو تحويل الشىء عن وجهه ، ومعنى تقليب الأفئدة والأبصار : هو أنه اذا جاءتهم الآيات القاهرة التى اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول ، إلا أنه تعالى إذا قلب قلوبهم وأبصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات . والمقصود من هذه الآية تقرير ماذكرناه فى الآية الأولى من أن تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما انتفعوا بظهورها البتة .

أجاب الجبائى عنه بأن قال : المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم فى جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة فى دار الدنيا .

وأجاب الكعبى عنه : بأن المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) بأنا لا نفعل بهم مانفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم .

وأجاب القاضى : بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم فى الآيات التى قد ظهرت ، فلا تجدهم يؤمنون بها آخرا كما لم يؤمنوا بها أولا .

واعلم أن كل هذه الوجوه فى غاية الضعف ، وليس لأحد أن يعيبنا ، فيقول : إنكم تكررون هذه الوجوه فى كل موضع ، فانا نقول : إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة فى تأويلات آيات الجزاء ، فهم يكررونها فى كل آية ، فنحن أيضا نكرر الجواب عنها فى كل آية . فنقول : قد بينا أن القدرة الأصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية . فاذا لم ينضم على تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان ، فاذا انضمت الداعية المرجحة إما الى جانب الفعل أو إلى جانب الترك ظهر الرجحان ، وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعا للتسلسل . وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التى لايشك فيها العاقل . وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء» فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك ، فان حصل فى القلب داعى الفعل ترجح جانب الفعل ، وإن حصل فيه داعى الترك ترجح جانب الترك . وهاتان الداعيتان لما كانتا لاتحصلان إلا بايجاد الله وتخليقه وتكوينه ، عبر عنهما بأصبعى الرحمن ، والسبب فى حسن هذه الاستعارة أن الشىء الذى يحصل بين أصبعى الانسان يكون كامل القدرة عليه . فان شاء أمسكه وإن شاء أسقطه ، فهنا أيضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين ، وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى ، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين ، فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» والمراد من قوله ـ مقلب القلوب ـ أن الله تعالى يقلبه تارة من داعى الخير إلى داعى الشر وبالعكس .

اذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) محمول على هذا المعنى الظاهر الجلى الذى يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم . فلا حاجة البتة الى ماذكروه من التأويلات المستكرهة . وإنما قدم الله تعالى ذكر تقليب الأفئدة على تقليب الأبصار ، لأن موضع الدواعى والصوارف هو القلب . فاذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر اليه شاء أم أبى ، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف

البصر عنه ، فهو وان كان يبصره فى الظاهر . إلا أنه لا يصير ذلك الأبصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة . وهذا هو المراد من قوله تعالى (ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا) فلما كان المعدن هو القلب . وأما السمع والبصر فهما آلتان للقلب ، كانا لا محالة تابعين لأحوال القلب . فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلوب فى هذه الآية ، ثم أتبعه بذكر تقليب البصر ، وفى الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان فى القلب ثم اتبعه بذكر السمع ، فهذا هو الكلام القوى العقلى البرهانى الذى ينطبق عليه لفظ القرآن ، فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التى ذكروها ؟ ولنرجع إلى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول : أما الوجه الذى ذكره الجبائى فمدفوع لأن الله تعالى قال (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) ثم عطف عليه فقال (ونذرهم فى طغيانهم يعمهون) ولا شك أن قوله (ونذرهم) انما يحصل فى الدنيا ، فلو قلنا : المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) انما يحصل فى الآخرة ، كان هذا سوأ للنظم فى كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة ، وأما الوجه الذى ذكره الكعبى فضعيف أيضا لأنه إنما استحق الحرمان من تلك الالطاف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر ، فهو الذى أوقع نفسه فى ذلك الحرمان والخذلان فكيف تحسن إضافته إلى الله تعالى فى قوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم)

وأما الوجه الثانى الذى ذكره القاضى فبعيد أيضا لأن المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) تقليب القلب من حالة إلى حالة ونقله من صفة إلى صفة . وعلى ما يقوله القاضى فليس الأمر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى أدخل التقليب والتبديل فى الدلائل ، فثبت أن الوجوه التى ذكروها فاسدة باطلة بالكلية .

أما قوله تعالى ﴿كما لم يؤمنوا به أول مرة﴾ فقال الواحدى فيه وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات أول مرة أتتهم الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات ، والتقدير فلا يؤمنون فى المرة الثانية من ظهور الآيات كما لم يؤمنوا به فى المرة الأولى ، وأما الكناية فى (به) فيجوز أن تكون عائدة إلى القرآن أو إلى محمد عليه الصلاة والسلام . أو إلى ما طلبوا من الآيات .

﴿الوجه الثانى﴾ قال بعضهم : الكاف فى قوله (كما لم يؤمنوا به) بمعنى الجزاء . ومعنى الآية ونقلب أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان فى المرة الأولى ، يعنى كما لم يؤمنوا به أول مرة ، فكذلك نقلب أفئدتهم وأبصارهم فى المرة الثانية ، وعلى هذا الوجه فليس فى الآية محذوف ولا حاجة فيها إلى الاضمار

وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ «١١١»

وأما قوله تعالى ﴿ونذرهم فى طغيانهم يعمهون﴾ فالجبائى قال (ونذرهم) أى لانحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره . لكننا نمهلهم فان أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم . وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم ، وقال أصحابنا : معناه إنا نقلب أفئدتهم من الحق إلى الباطل ونتركهم فى ذلك الطغيان وفى ذلك الضلال والعمه .

ولقائل أن يقول للجبائى : إنك تقول إن إله العالم ما أراد بعبيده إلا الخير والرحمة . فلم ترك هذا المسكين حتى عمه فى طغيانه ؟ ولم لا يخلصه عنه على سبيل الالجاء والقهر ؟ أقصى ما فى الباب أنه إن فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط . ولكن يسلم من العقاب . أما إذا تركه فى ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه ، فانه لا يحصل استحقاق الثواب . ويحصل له العقاب العظيم الدائم ، فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجاء مفسدة واحدة وهى فوت استحقاق الثواب ، أما المفسدة الحاصلة عند ابقائه على ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه فهى فوت استحقاق الثواب مع استحقاق العقاب الشديد ، والرحيم المحسن الناظر لعباده لابد وأن يرجح الجانب الذى هو أكثر صلاحا وأقل فسادا . فعلمنا أن إبقاء ذلك الكافر فى ذلك العمه والطغيان يقدح فى أنه لا يريد به إلا الخير والاحسان .

قوله تعالى ﴿ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾

اعلم أنه تعالى بين فى هذه الآية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال بقوله (وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) فبين أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إنزال الملائكة وإحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد فى ذلك مالا يبلغه اقتراحهم بأن يحشر عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : المستهزئون بالقرآن كانوا خمسة : الوليد بن المغيرة المخزومى والعاصى بن وائل السهمى ، والأسود بن عبد يغوث الزهرى ، والأسود بن المطلب ، والحرث بن حنظلة ، ثم انهم أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى رهط من أهل مكة ، وقالوا له أرنا الملائكة

يشهدوا بأنك رسول الله أو ابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم أحق ما تقوله أم باطل ؟ أو ائتنا بالله والملائكة قبيلا أى كفيلا على ما تدعيه ، فنزلت هذه الآية ، وقد ذكرنا مرارا أنهم لما اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه الآية نزلت فى الواقعة الفلانية مشكلا صعبا . فأما على الوجه الذى قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لو جاءتهم آية لآمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم ، وانه لا فائدة فى إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات ، بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب ، فأما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة اليه وإلا فلهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة ، وبعد الثالثة رابعة ، ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهى الأمر إلى مقطع ومفصل ، وذلك يوجب سد باب النبوات .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع وابن عامر (قبلا) ههنا وفى الكهف بكسر القاف وفتح الباء ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائى بالضم فيهما فى السورتين ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا وفى الكهف بالكسر .قال الواحدى : قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبيلا كله واحد. وهو المواجهة . قال الواحدى : فعلى قول أبى زيد المعنى فى القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ، ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتا فى المعنى ، فقال أما من قرأ (قبلا) بكسر القاف وفتح الباء ، فقال أبو عبيدة والفراء والزجاج : معناه عيانا، يقال لقيته قبلا أى معاينة ، وروى عن أبى ذر قال : قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أكان آدم نبيا ؟ قال «نعم كان نبيا كلمه الله تعالى قبلا» وأما من قرأ (قبلا) فله ثلاثة أوجه . أحدها : أن يكون جمع قبيل الذى يراد به الكفيل ، يقال قبلت بالرجل أقبل قبالة أى كفلت به. ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شىء وكفلوا بصحة مايقول لما آمنوا، وموضع الاعجاز فيه أن الاشياء المحشورة منها ماينطق ومنها مالا ينطق . فاذا أنطق الله الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات . وثانيها : أن يكون (قبلا) جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى : وحشرنا عليهم كل شىء قبيلا قبيلا . وموضع الاعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ، ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة فى موقف واحد . وثالثها : أن يكون (قبلا) بمعنى قبلا أى مواجهة ومعاينة كما فسره أبو زيد .

أما قوله تعالى ﴿ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لايؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم . قال أصحابنا : فلما لم يؤمنوا دل ذلك الدليل على

أنه تعالى ماشاء منهم الايمان ، وهذا نص فى المسألة . قالت المعتزلة : دل الدليل على أنه تعالى أراد الايمان من جميع الكفار . والجبائى ذكر الوجوه المشهورة التى لهم فى هذه المسألة . أولها : أنه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم الايمان كما لو لم يأمرهم لم يجب عليهم . وثانيها : لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بفعل الكفر، لأنه لامعنى للطاعة إلا بفعل المراد ، وثالثها : لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ، ورابعها : لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نريد منهم الكفر . قالوا : فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ماشاء إلا الايمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضى أنه تعالى ما شاء الايمان منهم . والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق ، وطريقه أن نقول إنه تعالى شاء من الكل الايمان الذى يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ماشاء منهم الايمان الحاصل على سبيل الالجاء والقهر وبهذا الطريق زال الاشكال

واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف من وجوه : الأول : أن الايمان الذى سموه بالايمان الاختيارى إن عنوا به أن قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية . ثم إنه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لأرادة مميزة ، فهذا قول برجحان أحد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح وهو محال . وأيضا فبتقدير أن يكون ذلك معقولا فى الجملة إلا أن حصول ذلك الايمان لايكون منه، بل يكون حادثا لالسبب ولامؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهى بالنسبة إلى الضدين على السوية . ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان ، ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لايكون صادرا منه بل يكون صادرا لاعن سبب البتة ، وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلا . ولايقوله عاقل ، وإما أن يكون هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لاتصير مصدرا للايمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الايمان كان هذا قولا بأن مصدر الايمان هو مجموع القـــدرة مع الداعى، وذلك المجموع موجب للايمان، فذلك هو عين مايسمونه بالجبر وأنتم تنكرونه . فثبت أن هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى لم يحصل منه معنى معقول مفهوم ، وقد عرفت أن هذا الكلام فى غاية القوة .

﴿والوجه الثانى﴾ سلمنا أن الايمان الاختيارى مميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى إلا أنا نقول قوله تعالى (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة) وكذا وكذا ماكانوا ليؤمنوا ، معناه : ماكانوا ليؤمنوا إيمانا اختياريا بدليل أن عند ظهور هذه الاشياء لايبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الالجاء والقهر . فثبت أن قوله (ماكانوا ليؤمنوا) المراد : ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار . ثم استثنى

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ «١١٢»

عنه فقال (إلا أن يشاء الله) والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى عنه . والايمان الحاصل بالالجاء والقهر ليس من جنس الايمان الاختيارى . فثبت أنه لايجوز أن يقال المراد بقولنا إلاأن يشاء الله ، الايمان الاضطرارى بل يجب أن يكون المراد منه الايمان الاختيارى ، وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) يدل على حدوث مشيئة الله تعالى ، لأنها لوكانت قديمة لم يجزأن يقال ذلك ، كما لايقال لايذهب زيد الى البصرة إلاأن يوحدالله تعالى ، وتقريره ، أنا اذا قلنا : لايكون كذلك إلا أن يشاء الله فهذا يقتضى تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ، ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط ، فيلزم كون الجزاء قديما . والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا ، واذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة . هذا تقرير هذا الكلام .

والجواب : أن المشيئة وإن كانت قديمة إلاأن تعلقها باحداث ذلك المحدث فى الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفى لصحة هذا الكلام ، ثم أنه تعالى ختم هذه الآية بقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) قال أصحابنا : المراد ، يجهلون بأن الكل من الله وبقضائه وقدره . وقالت المعتزلة : المراد ، أنهم جهلوا أنهم يبقون كفارا عند ظهور الآيات التى طلبوها والمعجزات التى اقترحوها وكان أكثرهم يظنون ذلك .

قوله تعالى ﴿وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك مافعلوه فذرهم وما يفترون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وكذلك) منسوق على شىء وفى تعيين ذلك الشىء قولان : الأول : أنه منسوق على قوله (وكذلك زينا لكل أمة عملهم) أى كما فعلنا ذلك (كذلك جعلنا لكل نبى عدوا) الثانى : معناه : جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله (كذلك) عطفا

على معنى ماتقدم من الكلام، لأن ماتقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء.

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا) أنه تعالى هو الذى جعل أولئك الاعداء أعداء للنبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر. فهذا يقتضى أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى، أجاب الجبائى عنه: بأن المراد بهذا الجعل الحكم والبيان، فان الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل: أنه كفره، وإذا أخبرعن عدالته قيل: أنه عدله، فكذا ههنا أنه تعالى لما بين للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم أعداء له لاجرم قال إنه جعلهم أعداء له، وأجاب أبو بكر الاصم عنه: بأنه تعالى لما أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى العالمين وخصه بتلك المعجزة حسدوه، وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية، فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له ونظيره قول المتنبي:

فأنت الذى صيرتهم لى حسدا

وأجاب الكعبى عنه: بأنه تعالى أمر الأنبياء بعدواتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم، وذلك يقتضى صيرورتهم أعداء الأنبياء، لأن العداوة لاتحصل إلا من الجانبين. فلهذا الوجه جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم أعداء للأنبياء عليهم السلام

واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدا لما بينا أن الافعال مستندة إلى الدواعى، وهى حادثة من قبل الله تعالى، ومتى كان الأمر كذلك. فقد صح مذهبنا.

ثم ههنا بحث آخر: وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الانسان، فان الرجل قد يبلغ فى عداوة غيره إلى حيث لايقدر البتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه، بل قد لايقدر على إخفاء آثار تلك العداوة، ولو أتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه، ولو كان حصول العداوة والصداقة فى القلب باختيار الانسان لوجب أن يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لانقول ذلك والشعراء عرفوا أن ذلك خارج عن الوسع؟ قال المتنبي:

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

والعاشق الذى يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل فى إزالة عشقه ولا يقدر عليه، ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن إزالته.

﴿المسألة الثالثة﴾ النصب فى قوله (شياطين) فيه وجهان: الأول: انه منصوب على البدل من قوله (عدوا) والثانى: أن يكون قوله (عدوا) منصوبا على أنه مفعول ثان، والتقدير: وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن أعداء الأنبياء.

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى معنى شياطين الانس والجن على قولين : الأول : أن المعنى مردة الانس والجن . والشيطان : كل عات متمرد من الانس والجن ، وهذا قول ابن عباس فى رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء . قالوا : إن من الجن شياطين ، ومن الأنس شياطين ، وإن الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متمرد من الانس . وهو شيطان الانس فأغراه بالمؤمن ليفتنه ، والدليل عليه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبى ذر «هل تعوذت بالله من شر شياطين الجن والانس ؟ قال قلت . وهل للانس من شياطين ؟ قال «نعم هم شر من شياطين الجن »

﴿والقول الثانى﴾ أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين ، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الانس . والقسم الثانى إلى وسوسة الجن . فالفريقان شياطين الانس والجن ، ومن الناس من قال : القول الأول أولى . لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين ، ومنهم من يقول : القول الثانى أولى ، لأن لفظ الآية يقتضى اضافة الشياطين إلى الانس والجن . والاضافة تقتضى المغايرة ، وعلى هذا التقدير : فالشياطين نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الزجاج وابن الانبارى : قوله (عدوا) بمعنى أعداء وأنشد ابن الانبارى

إذا أنا لم أنفع صديقى بوده فان عدوى لن يضرهمو بغضى

أراد أعدائى ، فأدى الواحد عن الجمع ، وله نظائر فى القرآن . منها قوله (ضيف ابراهيم المكرمين) جعل المكرمين وهو جمع نعتا للضيف وهو واحد ، وثانيها : قوله (والنخل باسقات لها طلع) وثالثها : قوله (أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) ورابعها : قوله (إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا) وخامسها : قوله (كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل) أكد المفرد بما يؤكد الجمع به ، ولقائل أن يقول لاحاجة إلى هذا التكلف ، فان التقدير : وكذلك جعلنا لكل واحد من الأنبياء عدوا واحدا ، إذ لايجب أن يحصل لكل واحد من الأنبياء أكثر من عدو واحد .

أما قوله تعالى ﴿يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾ فالمراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا .

واعلم أنه لايجب أن تكون كل معصية تصدر عن إنسان فانها تكون بسبب وسوسة شيطان ، والالزم دخول التسلسل أو الدور فى هؤلاء الشياطين ، فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصى إلى قبيح أول ، ومعصية سابقة حصلت لابوسوسة شيطان آخر .

إذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن أولئك الشياطين كما أنهم يلقون الوساوس إلى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا . وللناس فيه مذاهب . منهم من قال الأرواح إما فلكية وإما أرضية ، والأرواح الأرضية منها طيبة طاهرة خيرة . آمرة بالطاعة والافعال الحسنة ، وهم الملائكة الأرضية . ومنها خبيثة قذرة شريرة ، آمرة بالقبائح والمعاصى ، وهم الشياطين . ثم ان تلك الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات . فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بالطاعات . والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بتلك القبائح والزيادة فيها . ومالم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفوس البشرية ، وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام . فالنفوس البشرية ، إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطاهرة فتنضم اليها ، وإذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتنضم اليها . ثم ان صفات الطهارة كثيرة . وصفات الخبث والنقصان كثيرة ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية بحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس إلى جنسه ، فان كان ذلك فى أفعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر إلهاما ، وإن كان فى باب الشر كان الحامل عليها شيطانا . وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة .

اذا عرفت هذا الأصل فنقول : إنه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) فيجب علينا تفسير ألفاظ ثلاثة : الأول : الوحى وهو عبارة عن الايماء والقول السريع . والثانى : الزخرف وهو الذى يكون باطنه باطلا . وظاهره مزينا ظاهرا ، يقال : فلان يزخرف كلامه إذا زينه بالباطل والكذب . وكل شيء حسن مموه فهو مزخرف .

واعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الانسان مالم يعتقد فى أمر من الأمور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زائد . فانه لايرغب فيه ، ولذلك سمى الفاعل المختار مختاراً لكونه طالبا للخير والنفع ، ثم إن كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد ، فهو الحق والصدق والالهام وإن كان صادرا من الملك ، وإن لم يكن معتقدا مطابقا للمعتقد ، فحينئذ يكون ظاهره مزينا . لأنه فى اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ، ويكون باطنه فاسدا باطلا . لأن هذا الاعتقاد غير مطابق المعتقد فكان مزخرفا . فهذا تحقيق هذا الكلام . والثالث : قوله (غرورا) قال الواحدى (غرورا) منصوب على المصدر ، وهذا المصدر محمول على المعنى . لأن معنى إيحاء الزخرف من القول معنى الغرور ، فكأنه قال

وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ «١١٣»

يغرون غرورا ، وتحقيق القول فيه أن المغرور هو الذى يعتقد فى الشىء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع أنه فى نفسه ليس كذلك ، فالغرور إما أن يكون عبارة عن عين هذا الجهل أو عن حالة متولدة عن هذا الجهل . فظهر بما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضها فى بعض لا يمكن أن أن يعبر عنه بعبارة أكمل ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

ثم قال تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وأصحابنا يحتجون به على أن الكفر والايمان بارادة الله تعالى . والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالجاء ، وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء ، فلا فائدة فى الاعادة .

ثم قال تعالى ﴿ فذرهم وما يفترون ﴾ قال ابن عباس : معناه يريد ما زين لهم إبليس وغرهم به قال القاضى : هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر ، والترغيب الكامل فى الايمان ، ويقتضى زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ما أعد الله للقوم على كفرهم من أنواع العذاب وما أعده له من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم .

قوله تعالى ﴿ ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون ﴾ وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الصغو فى اللغة معناه : الميل . يقال فى المستمع إذا مال بحاسته إلى ناحية الصوت أنه يصغى ، ويقال : أصغى الاناء إذا أماله حتى انصب بعضه فى البعض ، ويقال للقمر إذا مال إلى الغروب صغا وأصغى . فقوله (ولتصغى) أى ولتميل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ «اللام» فى قوله (ولتصغى) لا بد له من متعلق . فقال أصحابنا : التقدير : وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من شياطين الجن والانس ، ومن صفته أنه يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، وإنما فعلنا ذلك لتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون أى وإنما أوجدنا العداوة فى قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار ، قالوا وإذا حملنا الآية على هذا الوجه يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكافر أما المعتزله فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه .

﴿الوجه الأول﴾ وهو الذى ذكره الجبائى قال : إن هذا الكلام خرج مخرج الأمر ومعناه الزجر ، كقوله تعالى (واستفززمن استطعت منهم بصوتك وأجلب) وكذلك قوله (وليرضوه وليقترفوا) وتقدير الكلام كأنه قال للرسول (فذرهم ومايفترون) ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى إليه أفئدتهم وليرضوه وليقترفوا ماهم مقترفون .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو الذى اختاره الكعبى أن هذه اللام لام العاقبة أى ستؤل عاقبة أمرهم إلى هذه الأحوال . قال القاضى : ويبعد أن يقال : هذه العاقبة تحصل فى الآخرة . لأن الالجاء حاصل فى الآخرة ، فلا يجوز أن تميل قلوب الكفار إلى قبول المذهب الباطل ، ولا أن يرضوه ولا أن يقترفوا الذنب ، بل يجب أن تحمل على أن عاقبة أمرهم تؤل الى أن يقبلوا الأباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو الذى اختاره أبو مسلم . قال «اللام» فى قوله (ولتصغى اليه أفئدة الذين لايؤمنون بالآخرة) متعلق بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) والتقدير أن بعضهم يوحى إلى بعض زخرف القول ليغروا بذلك (ولتصغى اليه أفئدة الذين لايؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا) الذنوب ويكون المراد أن مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعانى . فهذا جملة ماذكروه فى هذا الباب .

﴿أما الوجه الأول﴾ وهو الذى عول عليه الجبائى فضعيف من وجوه ذكرها القاضى . فأحدها : أن «الواو» فى قوله (ولتصغى) تقتضى تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد . وثانيها : أن «اللام» فى قوله (ولتصغى) لام كى فيبعد أن يقال : إنها لام الأمر ويقرب ذلك من أن يكون تحريفا لكلام الله تعالى وأنه لايجوز .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ وهو أن يقال : هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف . لأنهم أجمعوا على أن هذا مجاز وحمله على «كى» حقيقة فكان قولنا أولى .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ وهو الذى ذكره أبو مسلم فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب : لأنا نقول : إن قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) يقتضى أن يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير . وإذا عطفنا عليه قوله (ولتصغى اليه أفئدة الذين لايؤمنون) فهذا أيضا عين التغرير لامعنى التغرير . إلا أنه يستميله إلى ما يكون باطنه قبيحا . وظاهره حسنا . وقوله (ولتصغى اليه أفئدة الذين لايؤمنون) عين هذه الاستمالة فلو عطفنا لزم أن يكون المعطوف عين المعطوف عليه . وأنه لايجوز ، أما إذا قلنا : تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من شأنه أن يوحى

أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «١١٤»

زخرف القول لأجل التغرير وإنما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه أفئدة الكفار، فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي، وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه. فثبت أن ماذكرناه أولى.

《المسألة الثالثة》 زعم أصحابنا أن البنية ليست مشروطا للحياة، فالحي هو الجزء الذي قامت به الحياة، والعالم هو الجزء الذي قام به العلم، وقالت المعتزلة: الحي والعالم هو الجملة «لا» ذلك الجزء

إذا عرفت هذا فنقول: احتج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم، لأنه قال تعالى (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون) فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب، لا جملة الحي، وذلك يدل على قولنا.

《المسألة الرابعة》 الذين قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا. منهم من قال: المتعلق الأول هو القلب، وبواسطته تتعلق النفس بسائر الأعضاء كالدماغ والكبد. ومنهم من قال: القلب متعلق النفس الحيوانية، والدماغ متعلق النفس الناطقة. والكبد متعلق النفس الطبيعية، والأولون تعلقوا بهذه الآية، فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة: القلب، وذلك يدل على أن المتعلق بالنفس القلب.

《المسألة الخامسة》 الكناية في قوله (ولتصغى إليه أفئدة) عائدة إلى زخرف القول، وكذلك في قوله (وليرضوه)

وأما قوله 《وليقترفوا ما هم مقترفون》 فاعلم أن الاقتراف هو الا كتساب، يقال في المثل: الاعتراف يزيل الاقتراف، كما يقال: التوبة تمحو الحوبة. وقال الزجاج (ليقترفوا) أي ليختلقوا وليكذبوا، والأول أصح.

قوله تعالى 《أفغير الله أبتغى حكما وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين》

فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ، أجاب عنه بأنه لافائدة فى إظهار تلك الآيات ،لأنه تعالى لو أظهرها لبقوا مصرين على كفرهم . ثم إنه تعالى بين فى هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل ، فكان مايطلبونه طلباً للزيادة . وذلك مما لايجب الالتفات اليه ،وإنما قلنا : إن الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أن الله قدحكم بنبوته من حيث أنه أنزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة ، وقد عجز الخلق عن معارضته . فظهور مثل هذا المعجز عليه يدل على أنه تعالى قدحكم بنبوته ، فقوله (أفغير الله أبتغى حكما) يعنى قل يامحمد : إنكم تتحكمون فى طلب سائر المعجزات ،فهل يجوز فى العقل أن يطلب غير الله حكما ؟ فان كل أحد يقول إن ذلك غير جائز . ثم قل : إنه تعالى حكم بصحة نبوتى حيث خصنى بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الاعجاز .

﴿والوجه الثانى﴾ من الأمور الدالة على نبوته : اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على أن محمداً عليه الصلاة والسلام رسول حق . وعلى أن القرآن كتاب حق من عند الله تعالى . وهو المراد من قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) وبالجملة فالوجهان مذكوران فى قوله تعالى (قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب)

أما قوله تعالى فى آخر الآية ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ ففيه وجوه : الأول : أن هذا من باب التهييج والالهاب كقوله (ولا تكونن من المشركين) والثانى : التقدير (فلا تكونن من الممترين) فى أن أهل الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق . والثالث : يجوز أن يكون قوله (فلا تكونن) خطاباً لكل واحد والمعنى أنه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغى أن يمترى فيها أحد . الرابع : قيل هذا الخطاب وإن كان فى الظاهر للرسول إلا أن المراد منه أمته .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) قرأ ابن عامر وحفص (منزل) بالتشديد والباقون بالتخفيف ، والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مراراً .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى (أفغير الله أبتغى حكما) الحكم والحاكم واحد عند أهل اللغة، غير أن بعض أهل التأويل قال الحكم أكمل من الحاكم لأن الحاكم كل من يحكم . وأما الحكم فهو الذى لايحكم إلا بالحق والمعنى أنه تعالى حكم حق لايحكم إلا بالحق . فلما أظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة ، ولا مرتبة فوق حكمه .فوجب القطع بصحة هذه النبوة . فأما

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١١٥»

أنه هل يظهر سائر المعجزات أم لا ؟ فلا تأثير له فى هذا الباب بعد أن ثبت أنه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة إظهار المعجز الواحد .

قوله تعالى ﴿ وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته وهو السميع العليم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (وتمت كلمة ربك) بغير ألف على الواحد ، والباقون (كلمات) على الجمع ، قال أهل المعانى . الكلمة والكلمات ، معناهما ماجاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب ، فلا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال (مايبدل القول لدى) فمن قرأ (كلمات) بالجمع قال : لأن معناها الجمع فوجب أن يجمع فى اللفظ ، ومن قرأ على الوحدة فلأنهم قالوا : الكلمة ، قد يراد بها الكلمات الكثيرة إذا كانت مضبوطة بضابط واحد ، كقولهم : قال زهير فى كلمته : يعنى قصيدته ، وقال قس فى كلمته ، أى خطبته . فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة فى كونه حقا وصدقا ومعجزا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ان تعلق هذه الآية بما قبلها أنه تعالى بين فى الآية السابقة أن القرآن معجز ، فذكر فى هذه الآية أنه تمت كلمة ربك ، والمراد بالكلمة ـ القرآن ـ أى تم القرآن فى كونه معجزا دالا على صدق محمد عليه السلام ، وقوله (صدقا وعدلا) أى تمت تماما صدقا وعدلا ، وقال أبو على الفارسى (صدقا وعدلا) مصدران ينصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة ، فهذا وجه تعلق هذه الآية بما قبلها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن هذه الاية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة .

﴿ فالصفة الأولى ﴾ كونها تامة واليه الاشارة بقوله (وتمت كلمة ربك) وفى تفسير هذا التمام وجوه : الأول : ماذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام . والثانى : أنها كافية فى بيان ما يحتاج المكلفون اليه إلى قيام القيامة عملا وعلما ، والثالث : أن حكم الله تعالى هو الذى حصل فى الازل ، ولا يحدث بعد ذلك شىء ، فذلك الذى حصل فى الأزل هو التمام ، والزيادة عليه ممتنعة ، وهذا الوجه هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»

﴿الصفة الثانية﴾ من صفات كلمة الله كونها صدقا، والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص على الله محال، ولا يجوز إثبات أن الكذب على الله محال بالدلائل السمعية. لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال. فلو أثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل. واعلم أن هذا الكلام كما يدل على أن الخلف فى وعد الله تعالى محال. فهو أيضا يدل على أن الخلف فى وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدى فى تفسير قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إن الخلف فى وعيد الله جائز، وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله، فلما دلت هذه الآية على أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم أن الخلف كما انه ممتنع فى الوعد فكذلك ممتنع فى الوعيد.

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات كلمات الله كونها عدلا وفيه وجهان: الأول: أن كل ما حصل فى القرآن نوعان، الخبر والتكليف. أما الخبر فالمراد كل ما أخبر الله عن وجوده أو عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته أعنى كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا، ويدخل فيه الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله (لم يلد ولم يولد) وكقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) ويدخل فيه الخبر عن أقسام أفعال الله وكيفية تدبيره لملكوت السموات والأرض وعالمى الأرواح والاجسام. ويدخل فيه كل أمر عن أحكام الله تعالى فى الوعد والوعيد والثواب والعقاب، ويدخل فيه الخبر عن أحوال المتقدمين. والخبر عن الغيوب المستقبلة، فكل هذه الأقسام داخلة تحت الخبر. وأما التكليف فيدخل فيه كل أمر ونهى توجه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا أو بشرا أو جنيا أو شيطانا وسواء كان ذلك فى شرعنا أو فى شرائع الأنبياء عليهم السلام المتقدمين، أو فى شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم أحوالهم إلا الله تعالى.

وإذا عرفت انحصار مباحث القرآن فى هذين القسمين فنقول: قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا) إن كان من باب الخبر (وعدلا) ان كان من باب التكاليف، وهذا ضبط فى غاية الحسن

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير قوله (وعدلا) ان كل ما أخبر الله تعالى عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لأنه لابد وأن يكون واقعا، وهو بعد وقوعه عدل لأن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بصفة الظلمية

﴿الصفة الرابعة﴾ من صفات كلمة الله قوله (لا مبدل لكلماته) وفيه وجوه: الأول: أنا بينا أن المراد من قوله (وتمت كلمة ربك) أنها تامة فى كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم

وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِى الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «١١٦» إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «١١٧»

ثم قال (لامبدل لكلماته) والمعنى أن هؤلاء الكفار يلقون الشبهات فى كونها دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام إلا أن تلك الشبهات لاتأثير لها فى هذه الدلائل التى لاتقبل التبديل البتة لأن تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لاتزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال .

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون المراد أنها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون المراد أنها مصونة عن التناقض كما قال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)

﴿والوجه الرابع﴾ أن يكون المراد أن أحكام الله تعالى لاتقبل التبديل والزوال لأنها أزلية ، والأزلى لايزول .

واعلم أن هذا الوجه أحد الأصول القوية فى إثبات الجبر. لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ، ثم قال (لامبدل لكلمات الله) يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقيا وأن ينقلب الشقى سعيدا ، فالسعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه .

قوله تعالى ﴿وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بين أن بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغى أن يلتفت العاقل إلى كلمات الجهال ، ولا ينبغى أن يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال (وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله) وهذا يدل على أن أكثر أهل الأرض كانوا ضلالا ، لأن الاضلال لابد وأن يكون مسبوقا بالضلال .

واعلم أن حصول هذا الضلال والاضلال لايخرج عن أحد أمور ثلاثة : أولها : المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد ، وأما الباطل ففيه كثرة . ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة

وهو الذى أخبر الله عنه فى قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وإما كما يقوله عبدة الكواكب . وإما كما يقوله عبدة الاصنام . وثانيها : المباحث المتعلقة بالنبوات . إما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا أو كما يقوله من ينكر الفشر . أو كما يقوله من ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . ويدخل فى هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد . وثالثها : المباحث المتعلقة بالأحكام ، وهى كثيرة ، فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة ، فقال تعالى (وإن تطع أكثر من فى الأرض) فيما يعتقدونه من الحكم على الباطل بأنه حق ، وعلى الحق بأنه باطل يضلوك عن سبيل الله ، أى عن الطريق والمنهج الصدق .

ثم قال ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن هؤلاء الكفار الذين ينازعونك فى دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم ، بل لايتبعون إلا الظن وهم خراصون كذابون فى ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون : المراد من ذلك الظن رجوعهم فى إثبات مذاهبهم إلى تقليد أسلافهم لا إلى تعليل أصلا .

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك نفاة القياس بهذه الآية . فقالوا رأينا أن الله تعالى بالغ فى ذم الكفار فى كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن ، والشىء الذى يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لابد وأن يكون فى أقصى مراتب الذم ، والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن ، فوجب كونه مذموما محرما ، لايقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لابدليل مظنون . لأنا نقول هذا مدفوع من وجوه : الأول : ان ذلك الدليل القاطع اما أن يكون عقليا ، وإما أن يكون سمعيا ، والأول باطل لأن العقل لامجال له فى أن العمل بالقياس جائز أو غير جائز، لاسيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه . والثانى : أيضا باطل لأن الدليل السمعى إنما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت ألفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد. ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ، ولارتفع الخلاف فيه بين الأمة ، فحيث لم يوجد ذلك علمنا أن الدليل القاطع على صحة القياس مفقود . الثانى : هب أنه وجد الدليل القاطع على أن القياس حجة، إلا أن مع ذلك لايتم العمل بالقياس إلا مع اتباع الظن وبيانه أن التمسك بالقياس مبنى على مقامين : الأول : أن الحكم فى محل الوفاق معلل بكذا . والثانى : أن ذلك المعنى حاصل فى محل الخلاف، فهذان المقامان إن كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لاخلاف فيه بين العقلاء فى صحته وإن ،كان مجموعهما أو كان أحدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ «١١٨»

بهذا القياس إلا بمتابعة الظن ، وحينئذ يندرج تحت النص الدال على أن متابعة الظن مذمومة .

والجواب : لم لايجوز أن يقال : الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يستند الى امارة وهو مثل اعتقاد الكفار أما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا إلى أمارة ، فهذا الاعتقاد لا يسمى . ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسيره قولان : الأول : أن يكون المراد أنك بعد ماعرفت أن الحق ماهو ، وأن الباطل ماهو ، فلاتكن فى قيدهم بل فوض أمرهم إلى خالقهم ، لأنه تعالى عالم بأن المهتدى من هو ؟ والضال من هو؟ فيجازى كل واحد بما يليق بعمله . والثانى : أن يكون المراد أن هؤلاء الكفار وإن أظهروا من أنفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون ، والله تعالى عالم بأحوال قلوبهم وبواطنهم ، ومطلع على كونهم متحيرين فى سبيل الضلال تائهين فى أودية الجهل .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله) فيه قولان : الأول : قال بعضهم (أعلم) ههنا بمعنى يعلم والتقدير : إن ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين

فان قيل : فهذا يوجب وقوع التفاوت فى علم الله تعالى وهو محال .

قلنا : لاشك أن حصول التفاوت فى علم الله تعالى محال . إلا أن المقصود من هذا اللفظ أن العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ، ونظيره قوله تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة . الثانى : أن موضع (من) رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام ، والمعنى إن ربك هو أعلم أى الناس يضل عن سبيله (قال) وهذا مثل قوله تعالى (لنعلم أى الحزبين أحصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائى والفراء .

قوله تعالى ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين﴾

فى الآية مباحث نذكرها فى معرض السؤال والجواب .

﴿السؤال الأول﴾ «الفاء» فى قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) يقتضى تعلقاً بما تقدم ، فما ذلك الشيء ؟

والجواب : قوله (فكلوا) مسبب عن إنكار اتباع المضلين الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال ، وذلك أنهم كانوا يقولون للمسلمين : إنكم تزعمون أنكم تعبدون الله فما قتله الله أحق أن

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ «١١٩»

تأكلوه مما قتلتموه أنتم. فقال الله للمسلمين إن كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى بسم الله.

﴿السؤال الثانى﴾ القوم كانوا يبيحون أكل ماذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه، وإنما النزاع فى أنهم أيضاً كانوا يبيحون أكل الميتة، والمسلمون كانوا يحرمونها، وإذا كان كذلك كان ورود الأمر باباحة ماذكر اسم الله عليه عبثاً لأنه يقتضى إثبات الحكم فى المتفق عليه وترك الحكم فى المختلف فيه.

والجواب: فيه وجهان: الأول: لعل القوم كانوا يحرمون أكل المذكاة ويبيحون أكل الميتة، فالله تعالى رد عليهم فى الأمرين، فحكم بحل المذكاة بقوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وبتحريم الميتة بقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الثانى: أن نحمل قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) على أن المراد اجعلوا أكلكم مقصوراً على ماذكر اسم الله عليه. فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم أكل الميتة فقط.

﴿السؤال الثالث﴾ قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) صيغة الأمر. وهى للاباحة. وهذه الاباحة حاصلة فى حق المؤمن وغير المؤمن، وكلمة (إن) فى قوله (إن كنتم بآياته مؤمنين) تفيد الاشتراط

والجواب: التقدير ليكن أكلكم مقصوراً على ماذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين والمراد أنه لو حكم باباحة أكل الميتة لقدح ذلك فى كونه مؤمنا.

قوله تعالى ﴿ومالكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) بالفتح فى الحرفين، وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بالضم فى الحرفين، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم

(فصل) بالفتح (وحرم) بالضم ، فمن قرأ بالفتح فى الحرفين فقد احتج بوجهين : الأول : أنه تمسك فى فتح قوله (فصل) بقوله (قد فصلنا الآيات) وفى فتح قوله (حرم) بقوله (أتل ماحرم ربكم)

﴿والوجه الثانى﴾ التمسك بقوله (مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ماحرم عليكم) فيجب أن يكون الفعل مسنداً إلى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى،وأما الذين قرؤا بالضم فى الحرفين. فحجتهم قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (حرمت) تفصيل لما أجمل فى هذه الآية،فلما وجب فى التفصيل أن يقال (حرمت عليكم الميتة) بفعل مالم يسم فاعله وجب فى الاجمال كذلك وهو قوله (ماحرم عليكم) ولما ثبت وجوب (حرم) بضم الحاء فكذلك يجب (فصل) بضم الفاء لأن هذا المفصل هو ذلك المحرم المجمل بعينه . وأيضاً فانه تعالى قال (وهو الذى أنزل اليكم الكتاب مفصلا) وقوله (مفصلا) يدل على فصل . وأما من قرأ (فصل) بالفتح وحرم بالضم فحجته فى قوله (فصل) قوله (قد فصلنا الآيات) وفى قوله (حرم) قوله (حرمت عليكم الميتة)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) أكثر المفسرين قالوا : المراد منه قوله تعالى فى أول سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وفيه إشكال : وهو أن سورة الأنعام مكية وسورة المائدة مدنية ، وهى آخر ماأنزل الله بالمدينة . وقوله (وقد فصل) يقتضى أن يكون ذلك المفصل مقدماً على هذا المجمل،والمدنى متأخر عن المكى،والمتأخر يمتنع كونه متقدما. بل الأولى أن يقال المراد قوله بعد هذه الآية (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم) يطعمه. وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من التأخير لايمنع أن يكون هو المراد والله أعلم . وقوله (إلا ما اضطررتم إليه) أى دعتكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة

ثم قال ﴿وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ليضلون) بفتح الياء وكذلك فى يونس (ربنا ليضلوا) وفى إبراهيم (ليضلوا) وفى الحج (ثانى عطفه ليضل) وفى لقمان (لهو الحديث ليضل) وفى الزمر (أندادا ليضل) وقرأ عاصم وحمزة والكسائى جميع ذلك بضم الياء.وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفى يونس بفتح الياء ، وفى سائر المواضع بالضم ، فمن قرأ بالفتح أشار إلى كونه ضالا،ومن قرأ بالضم أشار إلى كونه مضلا . قال : وهذا أقوى فى الذم لأن كل مضل فانه يجب كونه ضالا ، وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا . فالمضل أكثر استحقاقاً للذم من الضال .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من قوله (ليضلون) قيل إنه عمرو بن لحى ، فمن دونه من المشركين . لأنه أول من غير دين إسمعيل واتخذ البحائر والسوائب وأكل الميتة . وقوله (بغير علم) يريد أن

وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ «١٢٠»

عمرو بن لحى أقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة . وقال الزجاج : المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم فى إحلالها ، ويحتجون عليها بقولهم لما حل ماتذبحونه أنتم فبأن يحل مايذبحه الله أولى . وكذلك كل مايضلون فيه من عبادة الأوثان والطعن فى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ، ولا بصيرة عندهم ولا علم .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أن القول فى الدين بمجرد التقليد حرام ، لأن القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة ، والآية دلت على أن ذلك حرام .

ثم قال تعالى ﴿إن ربك هو أعلم بالمعتدين﴾ والمراد منه أنه هو العالم بما فى قلوبهم وضمائرهم من التعدى وطلب نصرة الباطل والسعى فى إخفاء الحق ، واذا كان عالما بأحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها ، والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وذروا ظاهر الاثم وباطنه إن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه فصل المحرمات أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله (وذروا ظاهر الاثم وباطنه) والمراد من الاثم مايوجب الاثم . وذكروا فى ظاهر الاثم وباطنه وجهين : الأول : أن (ظاهر الاثم) الاعلان بالزنا (وباطنه) الاستسرار به . قال الضحاك : كان أهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ماكان سرا ، فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية . الثانى : أن هذا النهى عام فى جميع المحرمات وهو الأصح ، لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ، ثم قيل المراد ماأعلنتم وما أسررتم ، وقيل : ما عملتم وما نويتم . وقال ابن الأنبارى : يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول : ماأخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا ، تريد ما أخذت منه بوجه من الوجوه ، وقال آخرون : معنى الآية النهى عن الاثم مع بيان أنه لايخرج من كونه إثما بسبب إخفائه وكتمانه ، ويمكن أن يقال : المراد من قوله (وذروا ظاهر الاثم) النهى عن الاقدام على الاثم ، ثم قال (وباطنه) ليظهر بذلك أن الداعى له الى ترك ذلك الاثم خوف الله لاخوف الناس . وقال آخرون (ظاهر الاثم) أفعال الجوارح (وباطنه) أفعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وإرادة السوء للمسلمين ، ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمنى واللوم على الخيرات . وبهذا

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ «١٢١»

يظهر فساد قول من يقول: إن مايوجد فى القلب لايؤاخذ به إذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن كل هذه الأقسام بهذه الآية.

ثم قال تعالى ﴿إن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾ ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره. وظاهر النص يدل على أنه لابد وأن يعاقب المذنب، إلا أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تاب لم يعاقب، وأصحابنا زادوا شرطا ثانيا، وهو أنه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال الله تعالى (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه يحل أكل ماذبح على اسم الله، ذكر بعده تحريم مالم يذكر عليه اسم الله، ويدخل فيه الميتة، ويدخل فيه ماذبح على ذكر الأصنام، والمقصود منه إبطال ماذكره المشركون. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نقل عن عطاء أنه قال: كل مالم يذكر عليه اسم الله من طعام أو شراب، فهو حرام، تمسكا بعموم هذه الآية. وأما سائر الفقهاء فانهم أجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح، ثم اختلفوا فقال مالك: كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام، سواء ترك ذلك الذكر عمدا أو نسيانا. وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إن ترك الذكر عمدا حرم، وإن ترك نسيانا حل. وقال الشافعى رحمه الله تعالى: يحل متروك التسمية سواء ترك عمداً أو خطأ إذا كان الذابح أهلا للذبح، وقد ذكرنا هذه المسألة على الاستقصاء فى تفسير قوله (إلا ماذكيتم) فلا فائدة فى الاعادة، قال الشافعى رحمه الله تعالى: هذا النهى مخصوص بما إذا ذبح على اسم النصب، ويدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى (وإنه لفسق) وأجمع المسلمون على أنه لا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذى ترك التسمية، وثانيها: قوله تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) وهذه المناظرة إنما كانت فى مسألة الميتة، روى أن ناسا من المشركين قالوا للمسلمين: مايقتله الصقر والكلب تأكلونه، ومايقتله الله فلا تأكلونه. وعن ابن عباس أنهم قالوا:

تأكلون ماتقتلونه ولا تأكلون مايقتله الله ، فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة ، وثالثها : قوله تعالى (وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) وهـذا مخصوص بمـا ذبح على اسم النصب ، يعنى لو رضيتم بهذه الذبيحة التى ذبحت على اسم إلهية الأوثان ، فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك . قال الشافعى رحمه الله تعالى : فأول الآية وإن كان عاما بحسب الصيغة ، إلا أن آخرها لمـا حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا أن المراد من ذلك العموم هو هـذا الخصوص ، وممـا يؤكد هذا المعنى هو أنه تعالى قال (ولا تأكلوا ممـا لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) فقد صار هذا النهى مخصوصا بمـا إذا كان هذا الأمر فسقا ، ثم طلبنا فى كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقا ؟ فرأينا هذا الفسق مفسرا فى آية أخرى ، وهو قوله (قل لاأجـد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به) فصار الفسق فى هذه الآية مفسرا بمـا أهل به لغير الله ، واذا كان كذلك كان قوله (ولا تأكلوا ممـا لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) مخصوصا بمـا أهل به لغير الله .

﴿والمقام الثانى﴾ أن نترك التمسك بهذه المخصصات . لكن نقول لم قلتم إنه لم يوجد ذكر الله ههنا ؟ والدليل عليه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكر الله مع المسلم سواء قال» أو لم يقل ، ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب .

﴿والمقام الثالث﴾ وهو أن نقول : هب أن هذا الدليل يوجب الحرمة إلا أن سائر الدلائل المذكورة فى هذه المسألة توجب الحل ، ومتى تعارضت وجب أن يكون الراجح هو الحل ، لأن الأصل فى المأكولات الحل ، وأيضاً يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الأكل والانتفاع كقوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعاً) وقوله (كلوا واشربوا) ولأنه مستطاب بحسب الحس فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) ولأنه مال لأن الطبع يميل إليه ، فوجب أن لايحرم لمـاروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن إضاعة المـال ، فهذا تقرير الكلام فى هذه المسألة ومع ذلك فنقول : الأولى بالمسلم أن يحترز عنه لأن ظاهر هذا النص قوى .

﴿المسألة الثانيـة﴾ الضمير فى قوله (وإنه لفسق) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : أن قوله (لا تأكلوا) يدل على الأكل ، لأن الفعل يدل على المصدر ، فهـذا الضمير عائد إلى هذا المصدر . والثانى : كانه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه فى نفسه فسقا ، على سبيل المبالغة .

وأما قوله ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾ ففيه قولان : الأول : أن المراد من الشياطين ههنا إبليس وجنوده ، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين ليجادلوا محمدا صلى الله

أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٢٢»

عليه وسلم وأصحابه فى أكل الميتة . والثانى : قال عكرمة : وإن الشياطين ، يعنى مردة المجوس، ليوحون إلى أوليائهم من مشركى قريش ، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من أهل فارس ، فكتبوا إلى قريش وكانت بينهم مكاتبة ، أن محمدا وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله ، ثم يزعمون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام . فوقع فى أنفس ناس من المسلمين من ذلك شىء ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال ﴿وإن أطعتموهم﴾ يعنى فى استحلال الميتة (إنكم لمشركون) قال الزجاج : وفيه دليل على أن كل من أحل شيئا مما حرم الله تعالى ، أو حرم شيئا مما أحل الله تعالى فهو مشرك ، وإنما سمى مشركا لأنه أثبت حاكما سوى الله تعالى . وهذا هو الشرك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الكعبى : الآية حجة على أن الايمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه فى اللغة التصديق . كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى . وإن كان فى اللغة مختصا بمن يعتقد أن لله شريكا ، بدليل أنه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين فى إباحة الميتة شركا .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد أن الله تعالى شريكا فى الحكم والتكليف ؟ وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط .

قوله تعالى ﴿أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى أن المشركين يجادلون المؤمنين فى دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدى ، وعلى حال الكافر الضال ، فبين أن المؤمن المهتدى بمنزلة من كان ميتا ، فجعل حيا بعد ذلك وأعطى نورا يهتدى به فى مصالحه ، وأن الكافر بمنزلة من هو فى ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها ، فيكون متحيرا على الدوام .

ثم قال تعالى ﴿كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾ وعند هذا عادت مسألة الجبر والقدر

فقال أصحابنا: ذلك المزين هو الله تعالى. ودليله ما سبق ذكره من أن الفعل يتوقف على حصول الداعى وحصوله لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ، والداعى عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح ، فهذا الداعى لا معنى له إلا هذا التزيين . فاذا كان موجد هذا الداعى هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى . وقالت المعتزلة : ذلك المزين هو الشيطان . وحكوا عن الحسن أنه قال: زينه لهم . والله الشيطان . واعلم أن هـذا فى غاية الضعف لوجوه : الأول : الدليل القاطع الذى ذكرناه . والثانى : أن هـذا المثل مذكور ليميز الله حال المسلم من الكافر فيدخل فيه الشيطان. فان كان إقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر ، لزم الذهاب إلى مزين آخر إلى غير النهاية . وإلا فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان . الثالث : أنه تعالى صرح بأن ذلك المزين ليس إلا هو فيما قبل هـذه الآية وما بعـدها ، أما قبلها فقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمـة عملهم) وأما بعد هذه الآية فقوله (وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أو من كان ميتا فأحييناه) قرأ نافع (ميتا) مشددا ، والباقون مخففا قال أهل اللغة : الميت مخففا تخفيف ميت ، ومعناهما واحد ثقل أو خفف

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهـل المعانى : قد وصف الـكفار بأنهم أموات فى قوله (أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون) وأيضا فى قوله (لينذر من كان حيا) وفى قوله (إنك لا تسمع الموتى) وفى قوله (وما يستوى الأعمى والبصير وما يستوى الأحياء والأموات) فلما جعل الـكفر موتا والكافر ميتا، جعل الهدى حياة والمهتدى حيا ، وإنمـا جعل الـكفر موتا لأنه جهل، والجهل يوجب الحيرة والوقفة . فهو كالموت الذى يوجب السكون ، وأيضا الميت لا يهتدى إلى شىء . والجاهل كذلك ، والهدى علم وبصر ، والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة . وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس) عطف على قوله (فأحييناه) فوجب أن يكون هذا النور مغايرا لتلك الحياة والذى يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى أن الأرواح البشرية لها أربع مراتب فى المعرفة . فأولها : كونها مستعدة لقبول هـذه المعارف وذلك الاستعداد الأصلى يختلف فى الأرواح ، فربمـا كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوى شريف ، وربمـا كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ، ويكون صاحبه بليدا ناقصا .

﴿والمرتبة الثانية﴾ أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية ، وهى المسماة بالعقل .

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أن يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات : ويتوصل بتركيبها إلى

تعرف المجهولات الكسبية ، إلا أن تلك المعارف ربما لا تكون حاضرة بالفعل، ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها ، يقدر عليه .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه .

إذا عرفت هذا فنقول :

﴿المرتبة الأولى﴾ وهى حصول الاستعداد فقط ، هى المسماة بالموت .

﴿والمرتبة الثانية﴾ وهى أن تحصل العلوم البديهية الكلية فيه فهى المشار إليها بقوله (فأحييناه)

﴿والمرتبة الثالثة﴾ وهى تركيب البديهيات حتى يتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية ، فهى المراد من قوله تعالى (وجعلنا له نورا)

﴿والمرتبة الرابعة﴾ وهى قوله (يمشى به فى الناس) إشارة إلى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية ناظرا إليها . وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ، ويمكن أن يقال أيضا الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح . والنور عبارة عن إيصال نور الوحى والتنزيل به . فانه لا بد فى الابصار من أمرين : من سلامة الحاسة ، ومن طلوع الشمس ، فكذلك البصيرة لابد فيها من أمرين : من سلامة حاسة العقل ، ومن طلوع نور الوحى والتنزيل ، فلهذا السبب قال المفسرون : المراد بهذا النور . القرآن . ومنهم من قال : هو نور الدين ، ومنهم من قال : هو نور الحكمة ، والاقوال بأسرها متقاربة ، والتحقيق ما ذكرناه . وأما مثل الكافر (فهو كمن فى الظلمات ليس بخارج منها) وفى قوله (ليس بخارج منها) دقيقة عقلية ، وهى أن الشىء إذا دام حصوله مع الشىء صار كالأمر الذاتى والصفة اللازمة له . فاذا دام كون الكافر فى ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه ، نعوذ بالله من هذه الحالة . وأيضا الواقف فى الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدى إلى وجه صلاحه فيستولى عليه الخوف والفزع ، والعجز والوقوف .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين أو عامان فى كل مؤمن وكافر . فيه قولان : الأول : أنه خاص بانسانين على التعيين ، ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : إن أبا جهل رمى النبى صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة يومئذ لم يؤمن ، فأخبر حمزة بذلك عند قدومه من صيد له والقوس بيده ، فعمد إلى أبى جهل وتوخاه بالقوس ، وجعل يضرب رأسه ، فقال له أبو جهل : أما ترى ماجاء به ؟ سفه عقولنا ، وسب آلهتنا ، فقال

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ «١٢٣»

حمزة : أنتم أسفه الناس ، تعبدون الحجارة من دون الله ، أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله ، فنزلت هذه الآية .

﴿ والرواية الثانية ﴾ قال مقاتل : نزلت هذه الآية فى النبى صلى الله عليه وسلم وأبى جهل وذلك أنه قال : زاحمنا بنو عبد مناف فى الشرف ، حتى اذا صرنا كفرسى رهان ، قالوا منا نبى يوحى إليه . والله لا نؤمن به ، إلا أن يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت هذه الآية .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ قال عكرمة والكلبى : نزلت فى عمار بن ياسر وأبى جهل .

﴿ والرواية الرابعة ﴾ قال الضحاك : نزلت فى عمر بن الخطاب وأبى جهل .

﴿ والقول الثانى ﴾ إن هذه الآية عامة فى حق جميع المؤمنين والكافرين ، وهذا هو الحق ، لأن المعنى إذا كان حاصلا فى الكل ، كان التخصيص محض التحكم ، وأيضا قد ذكرنا أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة ، فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة ، كذا وكذا مشكل ، إلا إذا قيل إن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة ، فلان بعينه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ هذه الآية من أقوى الدلائل أيضا على أن الكفر والايمان من الله تعالى ، لأن قوله (فأحييناه) وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس) قد بينا أنه كناية عن المعرفة والهدى ، وذلك يدل على أن كل هذه الأمور إنما تحصل من الله تعالى وبأذنه ، والدلائل العقلية ساعدت على صحته ، وهو دليل الداعى على ما لخصناه ، وأيضا أن عاقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه ، فمن المحال أن يختار الانسان جعل نفسه جاهلا كافرا ، فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ، ولم يحصل ذلك ، وإنما حصل ضده وهو الكفر والجهل ، علمنا أن ذلك حصل بايجاد غيره .

فان قالوا إنما اختاره لاعتقاده فى ذلك الجهل أنه علم

قلنا : فحاصل هذا الكلام أنه إنما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر ، فان كان الكلام فى ذلك الجهل السابق كما فى المسبوق لزم الذهاب إلى غير النهاية ، وإلا فوجب الانتهاء إلى جهل يحصل فيه لا بايجاده وتكوينه ، وهو المطلوب .

قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون ﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الكاف» فى قوله (وكذلك) يوجب التشبيه ، وفيه قولان : الأول : وكما جعلنا فى مكة صناديدها ليمكروا فيها ، كذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها . الثانى : أنه معطوف على ما قبله ، أى كما زينا للكافرين أعمالهم ، كذلك جعلنا .

﴿المسألة الثانية﴾ الأكابر جمع الأكبر الذى هو اسم ، والآية على التقديم والتأخير تقديره : جعلنا مجرميها أكابر . ولا يجوز أن يكون الأكابر مضافة ، فانه لا يتم المعنى ، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثانى للجعل ، لأنك اذا قلت : جعلت زيدا ، وسكت ، لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا أو ذليلا أو ما أشبه ذلك ، لاقتضاء الجعل مفعولين ، ولأنك إذا أضفت الأكابر ، فقد أضفت الصفة إلى الموصوف ، وذلك لا يجوز عند البصريين .

﴿المسألة الثالثة﴾ صار تقدير الآية : جعلنا فى كل قرية مجرميها أكابر ليمكروا فيها ، وذلك يقتضى أنه تعالى إنما جعلهم بهذه الصفة ، لأنه أراد منهم أن يمكروا بالناس ، فهذا أيضا يدل على أن الخير والشر بارادة الله تعالى .

أجاب الجبائى عنه : بأن حمل هذه اللام على لام العاقبة . وذكر غيره أنه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما إذا أراد ذلك ، فجاء الكلام على سبيل التشبيه ، وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : إنما جعل المجرمين أكابر ، لأنهم لأجل رياستهم أقدر على الغدر والمكر وترويج الأباطيل على الناس من غيرهم ، ولأن كثرة المال وقوة الجاه تحمل الانسان على المبالغة فى حفظهما ، وذلك الحفظ لا يتم إلا بجميع الأخلاق الذميمة من الغدر والمكر ، والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والأيمان الكاذبة . ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى أن الله تعالى حكم بأنه إنما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه ، لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه .

ثم قال تعالى ﴿وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون﴾ والمراد منه ما ذكره الله تعالى فى آية أخرى ، وهى قوله (ولا يحيق المكر السىء إلا بأهله) وقد ذكرنا حقيقة ذلك فى أول سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (الله يستهزىء بهم) قالت المعتزلة : لاشك أن قوله (وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون) مذكور فى معرض التهديد والزجر ، فلو كان ماقبل هذه الآية يدل على أنه تعالى أراد منهم أن يمكروا بالناس ، فكيف يليق بالرحيم الكريم الحكيم الحليم أن يريد منهم المكر ، ويخلق فيهم المكر ، ثم يهددهم عليه ويعاقبهم أشد العقاب عليه ؟ واعلم أن معارضة هذا الكلام

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِندَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ «١٢٤»

بالوجوه المشهورة قد ذكرناها مرارا .

قوله تعالى ﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون ﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم أنهم متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . قالوا : لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله ، وهذا يدل على نهاية حسدهم ، وأنهم إنما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل . بل لنهاية الحسد . قال المفسرون : قال الوليد بن المغيرة . والله لو كانت النبوة حقاً لكنت أنا أحق بها من محمد ، فانى أكثرمنه مالاوولدا ، فنزلت هذه الآية . وقال الضحاك : أرادكل واحد منهم أن يخص بالوحى والرسالة . كما أخبر الله تعالى عنهم فى قوله (بل يريد كل امرىء منهم أن يؤتى صحفاً منشرة) فظاهرالآية التى نحن فى تفسيرها يدل على ذلك أيضاً لأنه تعالى قال (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) وهذا يدل على أن جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام. وأيضاً فما قبل هذه الآية يدل على ذلك أيضاً . وهو قوله (وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) ثم ذكر عقيب تلك الآية أنهم قالوا (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) وظاهره يدل على أن المكر المذكور فى الآية الأولى هو هذا الكلام الخبيث .

وأما قوله تعالى ﴿لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله﴾ ففيه قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور ، أراد القوم أن تحصل لهم النبوة والرسالة ، كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وأن يكونوا متبوعين لاتابعين ، ومخدومين لاخادمين .

﴿ والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن ، ومنقول عن ابن عباس : أن المعنى ، وإذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع النبي . قالوا (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) وهو قول مشركى العرب (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه)

من الله إلى أبى جهل ، وإلى فلان وفلان كتابا على حدة ، وعلى هذا التقدير : فالقوم ماطلبوا النبوة ، وإنما طلبوا أن تأتيهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الأنبياء المتقدمين كى تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . قال المحققون : والقول الأول أقوى وأولى ، لأن قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) لايليق إلا بالقول الأول ، ولمن ينصر القول الثانى أن يقول : إنهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة ، فلو أجابهم الله اليها وأظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم ، لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة ، وحينئذ يصلح أن يكون قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) جوابا على هذا الكلام .

وأما قوله ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالاته﴾ فالمعنى أن للرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها إلا فيه ، فمن كان مخصوصا موصوفا بتلك الصفات التى لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولا وإلافلا ، والعالم بتلك الصفات ليس إلاالله تعالى .

واعلم أن الناس اختلفوا فى هذه المسألة ، فقال بعضهم : النفوس والأرواح متساوية فى تمام الماهية ، فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفضل . وقال آخرون : بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها، فبعضها خيرة طاهرة من علائق الجسمانيات مشرقة بالأنوار الالهية مستعلية منورة، وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات ، فالنفس مالم تكن من القسم الأول ، لم تصلح لقبول الوحى والرسالة . ثم إن القسم الأول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف إلى مراتب لانهاية لها ، فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة ، فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ، ومنهم من حصلت له معجزة واحدة أو اثنتان وحصل له تبع عظيم ، ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ، ومنهم من كان التشديد غالبا عليه ، وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ، ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فيه تنبيه على دقيقة أخرى . وهى : أن أقل مالا بد منه فى حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر ، والغل والحسد . وقوله (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله) عين المكر والغدر والحسد ، فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات ؟ ثم بين تعالى أنهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عندالله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لايتم إلابأمرين ، التعظيم والمنفعة ، والعقاب أيضا إنما يتم بأمرين : الاهانة والضرر . والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الأمرين ، فى هذه الآية ، أماالاهانة فقوله (سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد) وإنما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر ، لأن القوم إنما تمردوا عن طاعة

فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «١٢٥»

محمد عليه الصلاة والسلام طلبا للعز والكرامة، فالله تعالى بين أنه يقابلهم بضد مطلوبهم. فأول مايوصل إليهم إنما يوصل الصغار والذل والهوان، وفى قوله (صغار عند الله) وجوه: الأول: أن يكون المراد أن هذا الصغار إنما يحصل فى الآخرة، حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه. والثانى: أنهم يصيبهم صغار بحكم الله وإيجابه فى دار الدنيا، فلما كان ذلك الصغار هذا حاله. جاز أن يضاف إلى عند الله. الثالث. أن يكون المراد (سيصيب الذين أجرموا صغار) ثم استأنف. وقال (عند الله) أى معدلهم ذلك، والمقصود منه التأكيد، الرابع: أن يكون المراد صغار من عند الله، وعلى هذا التقدير: فلا بد من إضمار كلمة «من» وأما بيان الضرر والعذاب. فهو قوله (وعذاب شديد) فحصل بهذا الكلام أنه تعالى أعدلهم الخزى العظيم والعذاب الشديد، ثم بين أن ذلك إنما يصيبهم لأجل مكرهم وكذبهم وحسدهم.

قوله تعالى ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ تمسك أصحابنا بهذه الآية فى بيان أن الضلال والهداية من الله تعالى.

واعلم أن هذه الآية كما أن لفظها يدل على قولنا. فلفظها أيضا يدل على الدليل القاطع العقلى الذى فى هذه المسألة، وبيانه أن العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر، فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية. فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر أو الكفر بدلا من الايمان، إلا إذا حصل فى القلب داعية اليه، وقد بينا ذلك مرارا كثيرة فى هذا الكتاب، وتلك الداعية لامعنى لها إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة، فانه إذا حصل هذا المعنى فى القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشىء، وإن حصل فى القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى

تركه ، وبينا بالدليل أن حصول هذه الدواعى لابد وأن يكون من الله تعالى، وان مجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل.

إذا ثبت هذا فنقول : يستحيل أن يصدر الايمان عن العبد إلا إذا خلق الله فى قلبه اعتقاد أن الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة ، وإذا حصل فى القلب هذا الاعتقاد مال القلب ، وحصل فى النفس رغبة شديدة فى تحصيله ، وهذا هو انشراح الصدر للايمان . فأما إذا حصل فى القلب اعتقاد أن الايمان بمحمد مثلا سبب مفسدة عظيمة فى الدين والدنيا ، ويوجب المضار الكثيرة، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا ، فصار تقدير الآية : أن من أراد الله تعالى منه الايمان قوى دواعيه إلى الايمان ، ومن أراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان ، وقوى دواعيه الى الكفر . ولما ثبت بالدليل العقلى أن الأمر كذلك ، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية ، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن ، فليس وراءه بيان ولا برهان . قالت المعتزلة : لنا فى هذه الآية مقامان :

﴿المقام الأول﴾ بيان أنه لادلالة فى هذه الآية على قولكم .

﴿المقام الثانى﴾ مقام التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا .

أما المقام الأول : فتقريره من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن هذه الآية ليس فيها أنه تعالى أضل قوما أو يضلهم ، لأنه ليس فيها أكثر من أنه متى أراد أن يهدى إنسانا فعل به كيت وكيت ، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت ، وليس فى الآية أنه تعالى يريد ذلك أولا يريده . والدليل عليه أنه تعالى قال (لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فبين تعالى أنه يفعل اللهو لو أراده ، ولا خلاف أنه تعالى لايريد ذلك ولا يفعله .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لم يقل : ومن يرد أن يضله عن الاسلام ، بل قال (ومن يرد أن يضله) فلم قلتم أن المراد ؟ ومن يرد أن يضله عن الايمان .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى بين فى آخر الآية أنه إنما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره ، وأنه ليس ذلك على سبيل الابتداء ، فقال (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون)

﴿الوجه الرابع﴾ أن قوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهذا يشعر بأن جعل الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله على حصول الضلالة ، وأن لحصول ذلك المتقدم أثرا فى حصول

الضلال وذلك باطل بالاجماع . أما عندنا : فلا نقول به . وأما عندكم : فلأن المقتضى لحصول الجهل والضلال هو أن الله تعالى يخلقه فيه لقدرته . فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن هذه الآية لا تدل على قولكم .

﴿أما المقام الثانى﴾ وهو أن تفسير هذه الآية على وجه يليق بقولنا . فتقريره من وجوه :

الأول : وهو الذى اختاره الجبائى ، ونصره القاضى ، فنقول : تقدير الآية : ومن يرد الله أن يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة ، يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ، ولا يزول عنه ، وتفسير هذا الشرح هو أنه تعالى يفعل به ألطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه . وفى هذا النوع ألطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن . إلا بعد أن يصير مؤمنا ، وهى بعد أن يصير الرجل مؤمنا يدعوه إلى البقاء على الايمان والثبات عليه وإليه الاشارة بقوله تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه) وبقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) فاذا آمن عبد وأراد الله ثباته فحينئذ يشرح صدره ، أى يفعل به الالطاف التى تقتضى ثباته على الايمان ودوامه عليه . فاما إذا كفر وعاند ، وأراد الله تعالى أن يضله عن طريق الجنة ، فعند ذلك يلقى فى صدره الضيق والحرج . ثم سأل الجبائى نفسه وقال : كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبى النفوس لاغم لهم البتة ولا حزن ؟

وأجاب عنه : بأنه تعالى لم يخبر بأنه يفعل بهم ذلك فى كل وقت فلا يمتنع كونهم فى بعض الأوقات طيبى القلوب . وسأل القاضى نفسه على هذا الجواب سؤالا آخر فقال : فيجب أن تقطعوا فى كل كافر بأنه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج فى بعض الأوقات .

وأجاب عنه بأن قال : وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود أدلة الله تعالى وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين . وعند ظهور الذلة والصغار فيهم ، هذا غاية تقرير هذا الجواب .

﴿والوجه الثانى﴾ فى التأويل قالوا لم لا يجوز أن يقال : المراد فمن يرد الله أن يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام ؟ أى يشرح صدره للاسلام فى ذلك الوقت الذى يهديه فيه الى الجنة ، لأنه لما رأى أن بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية . والمرتبة الشريفة يزداد رغبة فى الايمان ، ويحصل فى قلبه مزيد انشراح وميل إليه . ومن يرد أن يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ، ففى ذلك الوقت يضيق صدره ، ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذى ناله عند الحرمان من الجنة والدخول فى النار . قالوا : فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له ، فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ فى التأويل أن يقال : حصل فى الكلام تقديم وتأخير ، فيكون المعنى من شرح صدر نفسه بالايمان فقد أراد الله أن يهديه أى يخصه بالالطاف الداعية إلى الثبات على الايمان . أو يهديه بمعنى أنه يهديه إلى طريق الجنة ، ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان ،

فقد أراد الله أن يضله عن طريق الجنة . أو يضله بمعنى أنه يحرمه عن الالطاف الداعية إلى الثبات على الايمان ، فهذا هو مجموع كلامهم فى هذا الباب .

والجواب عما قالوه أولا : من أن الله تعالى لم يقل فى هذه الآية أنه يضله ، بل المذكور فيه أنه لو أراد أن يضله لفعل كذا وكذا .

فنقول : قوله تعالى فى آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون) تصريح بأنه يفعل بهم ذلك الاضلال لأن حرف «الكاف» فى قوله (كذلك) يفيد التشبيه ، والتقدير: وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج فى صدره . فكذلك نجعل الرجس على قلوب الذين لايؤمنون .

والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله : ومن يرد الله أن يضله عن الدين .

فنقول : إن قوله فى آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون) تصريح بأن المراد من قوله (ومن يرد أن يضله) هو أنه يضله عن الدين .

والجواب عما قالوه ثالثا : من أن قوله (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون) يدل على أنه تعالى إنما يلقى ذلك الضيق والحرج فى صدورهم جزاء على كفرهم .

فنقول : لانسلم أن المراد ذلك ، بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنهم لايؤمنون ، وإذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه ، سقط ماذكروه .

والجواب عما قالوه رابعا : من أن ظاهر الآية يقتضى أن يكون ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له .

فنقول : الأمر كذلك ، لأنه تعالى إذا خلق فى قلبه اعتقاداً بأن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة ، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النفس ونفور القلب عن قبول ذلك الايمان ويحصل فى ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد ، لأن الطريق إذا كان ضيقاً لم يقدر الداخل على أن يدخل فيه ، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه . فلأجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه ، أطلق لفظ الضيق والحرج عليه ، فقد سقط هذا الكلام .

﴿وأما الوجه الأول﴾ من التأويلات الثلاثة التى ذكروها .

فالجواب عنه : أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر ، وهذا بعيد . لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والحرج . فلو

كان المراد منه حصول الغم والحزن فى قلب الكافر ، لوجب أن يكون مايحصل فى قلب الكافر من الغموم والهموم والأحزان أزيد مما يحصل فى قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل الأمر فى حزن الكافر والمؤمن على السوية ، بل الحزن والبلاء فى حق المؤمن أكثر . قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) وقال عليه السلام «خص البلاء بالأنبياء ثم بالأولياء ثم الأمثل فالأمثل»

﴿وأما الوجه الثانى﴾ من التأويلات الثلاثة فهو أيضاً مدفوع . لأنه يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات لأن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله تعالى إلى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح فى ذلك الوقت . وكذلك القول فى قوله (ومن يرد أن يضله) المراد من يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه فى ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة . فحمل الآية عليه إخراج لهذه الآية من الفائدة .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ من الوجوه الثلاثة ، فهو يقتضى تفكيك نظم الآية ، وذلك لأن الآية تقتضى أن يحصل انشراح الصدر من قبل الله أولا ، ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان . وأنتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل نفسه أولا منشرح الصدر ، ثم إن الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى أنه يخصه بمزيد الألطاف الداعية له إلى الثبات على الايمان ، والدلائل اللفظية إنما يمكن التمسك بها إذا أبقينا مافيها من التركيبات والترتيبات فأما إذا أبطلناها وأزلناها لم يمكن التمسك بشىء منها أصلا ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يمكن التمسك بشىء من الآيات ، وإنه طعن فى القرآن وإخراج له عن كونه حجة ، فهذا هو الكلام الفصل فى هذه السؤالات ، ثم إنا نختم الكلام فى هذه المسألة بهذه الخاتمة القاهرة . وهى أنا بينا أن فعل الايمان يتوقف على أن يحصل فى القلب داعية جازمة إلى فعل الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى ، وكذلك القول فى جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى ، لأن تقدير الآية فمن يرد الله أن يهديه قوى فى قلبه مايدعوه إلى الايمان ومن يرد أن يضله ألقى فى قلبه مايصرفه عن الايمان ويدعوه إلى الكفر ، وقد ثبت بالبرهان العقلى ان الأمر يجب أن يكون كذلك ، وعلى هذا التقدير : فجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط ، والله تعالى أعلم بالصواب .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير ألفاظ الآية ، أما شرح الصدر ففى تفسيره وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ قال الليث : يقال شرح الله صدره فانشرح أى وسع صدره لقبول ذلك الأمر فتوسع . وأقول : إن الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ، ولا شك أنه ليس المراد منه أن

يوسع صدره على سبيل الحقيقة ، لأنه لا شبهة أن ذلك محال ، بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فنقول : تحقيقه ما ذكرناه فيما تقدم ولا بأس باعادته. فنقول إذا اعتقد الانسان فى عمل من الأعمال أن نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه اليه ، وقويت رغبته فى حصوله وحصل فى القلب استعداد شديد لتحصيله ، فتسمى هذه الحالة بسعة النفس ، وإذا اعتقد فى عمل من الأعمال أن شره زائد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل فى الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ، ومعلوم أن الطريق إذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه . واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل اعتقاد أن الأمر الفلانى زائد النفع والخير وحصل الميل اليه ، فقد حصل ذلك الميل فى ذلك القلب ، فقيل : اتسع الصدر له وإذا حصل اعتقاد أنه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل فى القلب ميل إليه فقيل إنه ضيق فقد صار الصدر شبيها بالطريق الضيق الذى لا يمكن الدخول فيه ، فهذا تحقيق الكلام فى سعة الصدر وضيقه .

﴿والوجه الثانى﴾ فى تفسير الشرح يقال : شرح فلان أمره إذا أظهره وأوضحه وشرح المسألة إذا كانت مشكلة فبينها .

واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق ، لأنه وارد فى الاسلام فى قوله (أفمن شرح الله صدره للاسلام) وفى الكفر فى قوله (ولكن من شرح بالكفر صدرا) قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له : كيف يشرح الله صدره ؟ فقال عليه السلام «يقذف فيه نورا حتى ينفسح وينشرح» فقيل له وهل لذلك من أمارة يعرف بها ؟ فقال عليه السلام «الانابة إلى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت» وأقول هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ماذكرناه فى تفسير شرح الله الصدر ، وتقريره أن الانسان إذا تصور أن الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير ، وأن الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر ، فاذا حصل الجزم بذلك إما بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لابد وأن يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة فى الآخرة ، وهو المراد من الانابة إلى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا ، وهو المراد من التجافى عن دار الغرور ، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين، أعنى النفرة عن الدنيا والرغبة فى الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : الداعى إلى الفعل لابد وأن يحصل قبل حصول الفعل ، وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعى إلى الايمان ، فلهذا المعنى أشعر ظاهر هذه الآية بأن شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام ، وكذا القول فى جانب الكفر .

أما قوله ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ ففيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير (ضيقا) ساكنة الياء وكذا فى كل القرآن . والباقون مشددة الياء مكسورة ، فيحتمل أن يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد .كسيد وسيد ، وهين وهين ولين ولين ، وميت وميت . وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم (حرجا) بكسر الراء . والباقون بفتحها قال الفراء : وهو فى كسره ونصبه بمنزلة الوجل والوجل ، والقرد والقرد . والدنف والدنف . قال الزجاج : الحرج فى اللغة أضيق الضيق ومعناه : أنه ضيق جدا ، فمن قال : أنه رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه : ذو حرج فى صدره ، ومن قال : حرج جعله فاعلا . وكذلك رجل دنف ذو دنف ، ودنف نعت .

﴿البحث الثانى﴾ قال بعضهم : الحرج . بكسر الراء الضيق ، والحرج بالفتح جمع حرجة ، وهو الموضع الكثير الاشجار الذى لا تناله الراعية . وحكى الواحدى فى هذا الباب حكايتين : إحداهما : روى عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أنه قرأ هذه الآية وقال : هل ههنا أحد من بنى بكر . قال رجل : نعم . قال : ما الحرجة فيكم . قال : الوادى الكثير الشجر المشتبك الذى لا طريق فيه . فقال ابن عباس . كذلك قلب الكافر . والثانية : روى الواحدى عن أبى الصلت الثقفى قال : قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذه الآية ، ثم قال : ائتونى برجل من كنانة جعلوه راعيا فاتوا به . فقال له عمر : يافتى ما الحرجة فيكم . قال : الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار فلا يصل اليها راعية ولا وحشية . فقال عمر : كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شىء من الخير .

أما قوله تعالى ﴿كأنما يصعد فى السماء﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير (يصعد) ساكنة الصاد وقرأ أبو بكر عن عاصم (يصاعد) بالألف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد ، والباقون (يصعد) بتشديد الصاد والعين بغير ألف ، أما قراءة ابن كثير (يصعد) فهى من الصعود ، والمعنى : أنه فى نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود إلى السماء ، فكما أن ذلك التكليف ثقيل على القلب ، فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر وأما قراءة أبى بكر (يصاعد) فهو مثل يتصاعد . وأما قراءة الباقين (يصعد) فهى بمعنى يتصعد، فادغمت التاء فى الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه .

﴿البحث الثانى﴾ فى كيفية هذا التشبيه وجهان : الأول : كأن الانسان إذا كلف الصعود إلى السماء ثقل ذلك التكليف عليه ، وعظم وصعب عليه ، وقويت نفرته عنه ، فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان وتعظم نفرته عنه . والثانى : أن يكون التقدير أن قلبه ينبو عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان ، فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الأرض إلى السماء .

أما قوله ﴿ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون ﴾ فقيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ الكاف فى قوله (كذلك) يفيد التشبيه بشىء . وفيه وجهان : الأول : التقدير أن يجعل الله الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر فى قلوبهم . والثانى : قال الزجاج التقدير : مثل ماقصصنا عليك ، يجعل الله الرجس .

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا فى تفسير (الرجس) فقال ابن عباس:هو الشيطان يسلطه الله عليهم وقال مجاهد (الرجس) مالا خير فيه . وقال عطاء (الرجس) العذاب . وقال الزجاج (الرجس) اللعنة فى الدنيا والعذاب فى الآخرة

ولنختم تفسير هذه الآية بما روى عن محمد بن كعب القرظى أنه قال تذاكرنا فى أمر القدرية عند ابن عمر . فقال : لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا.منهم نبينا صلى الله عليه وسلم ، فاذا كان يوم القيامة نادى مناد ، وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل أين خصماء الله . فتقوم القدرية وقد أورد القاضى هذا الحديث فى تفسيره . وقال : هذا الحديث من أقوى مايدل على أن القدرية هم الذين ينسبون أفعال العباد الى الله تعالى قضاء وقدرا و خلقا ، لأن الذين يقولون هذا القول ، هم خصماء الله ، لأنهم يقولون لله أى ذنب لنا حتى تعاقبنا ، وأنت الذى خلقته فينا وأردته منا ، وقضيته علينا ، ولم تخلقنا الا له ، وما يسرت لنا غيره ، فهؤلاء لابد وأن يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة أما الذين قالوا : ان الله مكن وأزاح العلة ، وانما أتى العبد من قبل نفسه ، فكلامه موافق لما يعامل به من انزال العقوبة ، فلا يكونون خصماء الله ، بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضى وهو عجيب جدا وذلك لأنه يقال له يبعد منك انك ماعرفت من مذاهب خصومك انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه ، وأن كل مايفعله الرب فى العبد فهو حكمة وصواب ، وليس للعبد على الرب اعتراض ولا مناظرة ، فكيف يصير الانسان الذى هذا دينه واعتقاده خصما لله تعالى . أما الذين يكونون خصماء لله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه : الأول : انه يدعى عليه وجوب الثواب والعوض ، ويقول : لو لم تعطنى ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء ، فهذا الذى مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى . والثانى : أن من واظب على الكفر سبعين سنة ، ثم انه فى آخر زمن حياته قال : لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ، ثم مات ، ثم ان رب العالمين أعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة ألف ألف سنة ، ثم أراد أن يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة ، فذلك العبد يقول : أيها الاله إياك ، ثم اياك أن تترك ذلك لحظة واحدة ، فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية

والحاصل : أن إقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة أوجب على الاله إيصال تلك النعم مدة لا آخر لها ، ولا طريق له البتة إلى الخلاص عن هذه العهدة ، فهذا هو الخصومة . أما من يقول إنه لا حق لأحد من الملائكة والأنبياء على الله تعالى . وكل مايوصل اليهم من الثواب فهو تفضل وإحسان من الله تعالى ، فهذا لا يكون خصما .

﴿والوجه الثالث﴾ فى تقرير هذه الخصومة ماحكى أن الشيخ أبا الحسن الاشعرى لما فارق مجلس أستاذه أبى على الجبائى وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق أن يوما من الأيام عقد الجبائى مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس ، وذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس ، وجلس فى بعض الجوانب مختفيا عن الجبائى ، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز إنى أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ قولى له كان لى ثلاثة من البنين واحد كان فى غاية الدين والزهد ، والثانى كان فى غاية الكفر والفسق ، والثالث كان صبيا لم يبلغ . فماتوا على هذه الصفات فأخبرنى أيها الشيخ عن أحوالهم . فقال الجبائى : أما الزاهد ، ففى درجات الجنة ، وأما الكافر ، ففى دركات النار ، وأما الصبى ، فمن أهل السلامة . قال قولى له : لو أن الصبى أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التى حصل فيها أخوه الزاهد هل يمكن منه . فقال الجبائى : لا لأن الله يقول له إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتعب نفسه فى العلم والعمل . وأنت فليس معك ذاك فقال أبو الحسن : قولى له لو أن الصبى حينئذ يقول : يارب العالمين ليس الذنب لى . لأنك أمتنى قبل البلوغ ولو أمهلتنى فربما زدت على أخى الزاهد فى الزهد والدين . فقال الجبائى : يقول الله له علمت أنك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجب النار ، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك وأمتك حتى تنجو من العقاب . فقال أبو الحسن : قولى له لو أن الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار ، فقال : يارب العالمين ، ويا أحكم الحاكمين ، ويا أرحم الراحمين ، كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر علمت منى ذلك . فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتى ؟ قال الراوى : فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائى . فلما نظر رأى أبا الحسن ، فعلم أن هذه المسألة منه ، لا من العجوز . ثم إن أبا الحسين البصرى جاء بعد أربعة أدوار أو أكثر من بعد الجبائى فأراد أن يجيب عن هذا السؤال ، فقال : نحن لا نرضى فى حق هؤلاء الاخوة الثلاثة بهذا الجواب الذى ذكرتم ، بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ماذكرتم . ثم قال : وهو مبنى على مسألة اختلف شيوخنا فيها ، وهى أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا ؟ فقال البصريون : التكليف محض التفضل والاحسان ، وهو غير واجب على الله تعالى . وقال البغداديون : إنه واجب

على الله تعالى . قال : فان فرعنا على قول البصريين ، فلله تعالى أن يقول لذلك الصبي إنى طولت عمر الأخ الزاهد ، وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كونى متفضلا على أخيك الزاهد بهذا الفضل أن أكون متفضلا عليك بمثله . وأما إن فرعنا على قول البغداديين . فالجواب أن يقال : إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحساناً فى حقه ، ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير فلا جرم . فعلته وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك ، فلهذا السبب ما فعلت ذلك فى حقك فظهر الفرق . هذا تلخيص كلام أبى الحسين البصرى سعياً منه فى تخليص شيخه المتقدم عن سؤال الأشعرى ، بل سعياً منه فى تخليص إلهه عن سؤال العبد ، وأقول قبل الخوض فى الجواب عن كلام أبى الحسين : صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله ، إنما لزمت على قول المعتزلة . وأما على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب ، وليس للعبد أن يقول لربه ، لم فعلت كذا ؟ أو ما فعلت كذا . فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أهل السنة ، وذلك يقوى غرضنا ويحصل مقصودنا ، ثم نقول :

أما الجواب الأول : وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل ، فيجوز أن يخص به بعضاً دون بعض . فنقول : هذا الكلام مدفوع ، لأنه تعالى لما أوصل التفضل إلى أحدهما ، فالامتناع من إيصاله إلى الثانى قبيح من الله تعالى ، لأن الايصال إلى هذا الثانى ، ليس فعلا شاقا على الله تعالى ، ولا يوجب دخول نقصان فى ملكه بوجه من الوجوه ، وهذا الثانى يحتاج إلى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح فى الشاهد . ألا ترى أن من منع غيره من النظر فى مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك منه ، لأنه منع من النفع من غير اندفاع ضرر اليه ، ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقبولا ، فليكن مقبولا ههنا ، وإن لم يكن مقبولا لم يكن مقبولا البتة فى شىء من المواضع ، وتبطل كلية مذهبكم . فثبت أن هذا الجواب فاسد .

وأما الجواب الثانى : فهو أيضاً فاسد ، وذلك لأن قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة ، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبدا فى حق الكل وأنه باطل ، بل معناه : أن الله تعالى علم أنه إذا كلف هذا الشخص ، فان إنساناً آخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحاً . فان اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه ، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف ، فوجب أن يترك تكليفه ، وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر ، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك . وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلا قبيحاً عند ذلك التكليف ، ولا يجب عليه تركه

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ «١٢٦»

إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف ، فهذا محض التحكم . فثبت أن الجواب الذى استخرجه أبو الحسين بلطيف فكره ، ودقيق نظره بعد أربعة أدوار ضعيف . وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أصحابنا ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وهذا) إشارة إلى مذكور تقدم ذكره . وفيه قولان : الأول : وهو الأقوى عندى أنه إشارة إلى ماذكره وقرره فى الآية المتقدمة وهو أن الفعل يتوقف على الداعى وحصول تلك الداعية من الله تعالى ، فوجب كون الفعل من الله تعالى ، وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدئاً لجميع الكائنات والممكنات ، وإنما سماه صراطاً لأن العلم به يؤدى إلى العلم بالتوحيد الحق ، وإنما وصفه بكونه مستقيما لأن قول المعتزلة غير مستقيم ، وذلك لأن رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أو لا يتوقف ، فان توقف على المرجح لزم أن يقال الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعى اليه ، وحينئذ يتم قولنا . ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة ، وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر على مرجح وجب أن يحصل هذا الاستغناء فى كل الممكنات والمحدثات . وحينئذ يلزم نفى الصنع والصانع وإبطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر . فأما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر فى بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم . إنما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق ، وذلك يوجب عين مذهبنا . فهذا القول هو المختار عندى فى تفسير هذه الآية .

﴿القول الثانى﴾ أن قوله (وهذا صراط ربك مستقيما) إشارة إلى كل ما سبق ذكره فى كل القرآن قال ابن عباس : يريد هذا الذى أنت عليه يا محمد دين ربك مستقيما وقال ابن مسعود يعنى القرآن . والقول الأول أولى . لأن عود الاشارة إلى أقرب المذكورات أولى .

واذا ثبت هذا فنقول : لما أمر الله تعالى بمتابعة ما فى الآية المتقدمة وجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات لأنه تعالى إذا ذكر شيئاً وبالغ فى الأمر بالتمسك به والرجوع إليه والتعويل عليه وجب أن يكون من المحكمات . فثبت أن الآية المتقدمة من المحكمات وأنه يجب إجراؤها

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٢٧»

على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : انتصب مستقيما على الحال ، والعامل فيه معنى «هذا» وذلك لأن «ذا» يتضمن معنى الاشارة ، كقولك : هذا زيدقائما معناه أشير اليه فى حال قيامه . واذا كان العامل فى الحال معنى الفعل لاالفعل ، لم يجز تقديم الحال عليه لايجوز قائما هـــذا زيد ، ويجوز ضاحكا جاء زيد .

أما قوله ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾

فنقول : أما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر ، والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر فى آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة ، بطرق كثيرة ووجوه مختلفة . وأما قوله (لقوم يذكرون) فالذى أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هـذه اللفظة لأنه تقرر فى عقل كل واحد أن أحد طرفى الممكن لا يترجح على الآخر إلا لمرجح ، فكأنه تعالى يقول للمعتزلى : أيها المعتزلى تذكر ماتقرر فى عقلك أن الممكن لايترجح أحد طرفيه على الآخر ، إلا لمرجح ، حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية فى مسألة القضاء والقدر .

قوله تعالى ﴿لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين عظيم نعمه فى الصراط المستقيم وبين أنه تعالى معد مهيء لمن يكون من المذكورين بين الفائدة الشريفة التى تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم ، فقال (لهم دار السلام عند ربهم) وفى هذه الآية تشريفات .

﴿النوع الأول﴾ قوله (لهم دار السلام) وهذا يوجب الحصر ، فمعناه : لهم دار السلام لا لغيرهم ، وفى قوله (دار السلام) قولان :

﴿القول الأول﴾ أن السلام من أسماء الله تعالى ، فدار السلام هى الدار المضافة إلى الله تعالى ، كما قيل للكعبة ـ بيت الله تعالى ـ وللخليفة ـ عبدالله ـ

﴿والقول الثانى﴾ أن السلام صفة الدار ، ثم فيه وجهان : الأول : المعنى دار السلامة ، والعرب تلحق هـذه الهاء فى كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة ، وسفاه وسفاهة ، ولذاذ ولذاذة ، ورضاع ورضاعة . الثانى : أن السلام جمع السلامة ، وإنما سميت الجنة بهذا الاسم لأن

أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها .

إذا عرفت هذين القولين : فالقائلون بالقول الأول قالوا به لأنه أولى ، لأن إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية فى تشريفها وتعظيمها وإكبار قدرها ، فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة فى تعظيم الأمر والقائلون بالقول الثانى رجحوا قولهم من وجهين : الأول : أن وصف الدار بكونها دار السلامة أدخل فى الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى ، والثانى : أن وصف الله تعالى بأنه السلام فى الأصل مجاز . وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام ، فاذا أمكن حمل الكلام على حقيقته كان أولى .

﴿النوع الثانى﴾ من الفوائد المذكورة فى هذه الآية قوله (عند ربهم) وفى تفسيره وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ المراد أنه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة ، ونظيره قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم) وذلك نهاية فى بيان وصولهم إليها ، وكونهم على ثقة من ذلك .

﴿الوجه الثانى﴾ وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله (عند ربهم) يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى ، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة ، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة ، وذلك يدل على أن ذلك الشىء بلغ فى الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى ، ونظيره قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين)

﴿الوجه الثالث﴾ أنه قال فى صفة الملائكة (ومن عنده لا يستكبرون) وقال فى صفة المؤمنين فى الدنيا ـ أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى ـ وقال أيضا ـ أنا عند ظن عبدى بى ـ وقال فى صفتهم يوم القيامة (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال فى دارهم (لهم دار السلام عند ربهم) وقال فى ثوابهم (جزاؤهم عند ربهم) وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية .

﴿النوع الثالث﴾ من التشريفات المذكورة فى هـذه الآية قوله (وهو وليهم) والولى معناه القريب ، فقوله (عند ربهم) يدل على قربهم من الله تعالى . وقوله (وهو وليهم) يدل على قرب الله منهم ، ولا نرى فى العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة . وأيضا فقوله (وهو وليهم) يفيد الحصر . أى لا ولى لهم إلا هو ، وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور فى قوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهؤلاء الأقوام قد عرفوا من هـذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو . وأن النافع والضار ليس إلا هو ، وأن المسعد والمشقى ليس إلا هو ، وأنه لا مبدئ للكائنات والممكنات إلا هو ، فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه . فما كان رجوعهم إلا اليه . وما كان توكلهم إلا عليه ، وما كان أنسهم إلا به .

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَاشَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «١٢٨»

وما كان خضوعهم إلا له ، فلما صاروا بالكلية ، لاجرم قال تعالى (وهو وليهم) وهذا إخبار بأنه تعالى متكفل بجميع مصالحهم فى الدين والدنيا ، ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبليات .

ثم قال تعالى ﴿بما كانوا يعملون﴾ وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل ، فان العمل لابد منه ، وتحقيق القول فيه : أن بين النفس والبدن تعلقا شديدا ، فكما أن الهيآت النفسانية قد تنزل من النفس إلى البدن ، مثل ماإذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر عليه فى البدن ، فيسخن البدن ويحمى ، فكذلك الهيآت البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس ، فاذا واظب الانسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها فى جوهر النفس ، وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل ، وأنه لاسبيل له إلى تركه البتة .

قوله تعالى ﴿ويوم يحشرهم جميعا يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ماشاء الله إن ربك حكيم عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم . بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار ، وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (ويوم يحشرهم) منصوب بمحذوف ، أى واذكر يوم نحشرهم ، أو يوم نحشرهم قلنا يامعشر الجن ، أو يوم نحشرهم وقلنا يامعشر الجن ، كان مالا يوصف لفظاعته .

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (ويوم يحشرهم) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : يعود إلى المعلوم ، لا إلى المذكور ، وهو الثقلان ، وجميع المكلفين الذين علم أن الله يبعثهم . والثانى : أنه عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم فى قوله (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية محذوف والتقدير : يوم نحشرهم جميعا فنقول : يا معشر الجن ، فيكون هذا القائل هو الله تعالى ، كما انه الحاشر لجميعهم . وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون إلا تبكيتا وبيانا لجهة أنهم وإن تمردوا فى الدنيا فينتهى حالهم فى الآخرة إلى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم . وقال الزجاج : التقدير فيقال لهم يا معشر الجن . لأنه يبعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار . بدليل قوله تعالى فى صفة الكفار (ولا يكلمهم الله يوم القيامة)

أما قوله تعالى ﴿قد استكثرتم من الانس﴾ فنقول : هذا لا بد فيه من التأويل . لأن الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس ، لأن القادر على الجسم وعلى الاحياء والفعل ليس إلا الله تعالى ، فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول .

أما قوله ﴿وقال أولياؤهم من الانس﴾ فالأقرب أن فيه حذفا ، فكما قال للجن تبكيتا ، فكذلك قال للانس توبيخا . لأنه حصل من الجن الدعاء ، ومن الانس القبول ، والمشاركة حاصلة بين الفريقين ، فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس ، وهو قولهم : ربنا استمتع بعضنا ببعض فوصفوا أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا ، والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذى عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم . ثم ههنا قولان : الأول : أن قولهم استمتع بعضنا ببعض ، المراد منه أنه استمتع الجن بالانس والانس بالجن . وعلى هذا القول ففى المراد بذلك الاستمتاع قولان :

﴿القول الأول﴾ أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال : أعوذ بسيد هذا الوادى من سفهاء قومه ، فيبيت آمنا فى نفسه . فهذا استمتاع الانس بالجن ، وأما استمتاع الجن بالانس فهو أن الانسى إذا عاذ بالجنى . كان ذلك تعظيما منهم للجن ، وذلك الجنى يقول : قد سدت الجن والانس ، لأن الانسى قد اعترف له بانه يقدر أن يدفع عنه ، وهذا قول الحسن . وعكرمة والكلبى وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى (وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن)

﴿والوجه الثانى﴾ فى تفسير هذا الاستمتاع أن الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء ، والانس كالاتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم فى قليل ولا كثير ، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم ، فهذا استمتاع الجن بالانس . وأما استمتاع الانس بالجن ، فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم ، وهذا القول اختيار الزجاج . قال : وهذا أولى من الوجه المتقدم ، والدليل عليه قوله تعالى (قد استكثرتم من الانس) ومن كان يقول من الانس أعوذ بسيد هذا الوادى ، قليل.

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) هو كلام الانس خاصة ، لأن استمتاع الجن بالانس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر . أما استمتاع بعض الانس ببعض، فهو أمر ظاهر . فوجب حمل الكلام عليه ، وأيضا قوله تعالى (وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض) كلام الانس الذين هم أولياء الجن ، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض

ثم قال تعالى حكاية عنهم ﴿وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا﴾ فالمعنى : أن ذلك الاستمتاع كان حاصلا إلى أجل معين ووقت محدود ، ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا تنفع ، واختلفوا فى أن ذلك الأجل أى الأوقات ؟ فقال بعضهم : هو وقت الموت . وقال آخرون : هو وقت التخلية والتمكين . وقال قوم : المراد وقت المحاسبة فى القيامة ، والذين قالوا بالقول الأول قالوا انه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت بأجله ، لأنهم أقروا أنا بلغنا أجلنا الذى أجلت لنا ، وفيهم المقتول وغير المقتول

ثم قال تعالى ﴿قال النار مثواكم﴾ المثوى : المقام والمقر والمصير ، ثم لا يبعد أن يكون للانسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى ، فبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله (خالدين فيها)

ثم قال تعالى ﴿إلا ما شاء الله﴾ وفيه وجوه : الأول : أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة ، لأن فى تلك الأحوال ليسوا بخالدين فى النار : الثانى : المراد ، الأوقات التى ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير . وروى أنهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم . الثالث : قال ابن عباس : استثنى الله تعالى قوما سبق فى علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبى صلى الله عليه وسلم . وعلى هذا القول يجب أن تكون «ما» بمعنى «من» قال الزجاج : والقول الأول أولى . لأن معنى الاستثناء انما هو من يوم القيامة ، لأن قوله (ويوم يحشرهم جميعا) هو يوم القيامة .

ثم قال تعالى (خالدين فيها) منذ يبعثون (إلا ما شاء الله) من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم فى محاسبتهم . الرابع : قال أبو مسلم : هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود ، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم ، فكأنهم قالوا : وبلغنا الأجل الذى أجلت لنا ، أى الذى سميته لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى . كقوله تعالى (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن) وكما فعل فى قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذى لو آمنوا ، لبقوا إلى الوصول اليه فتلخيص الكلام

وَكَذَلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ «١٢٩»

أن يقولوا : استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله .

واعلم أن هذا الوجه وان كان محتملا إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية . ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف .

ثم قال ﴿إن ربك حكيم عليم﴾ أى فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة . وكأنه تعالى يقول : إنما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلمى أنهم يستحقون ذلك . والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو على الفارسى : قوله (النار مثواكم) المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله (خالدين فيها) حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله (النار مثواكم) معناه : النار أهل أن تقيموا فيها خالدين .

قوله تعالى ﴿وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية فوائد :

﴿الفائدة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والأنس أن بعضهم يتولى بعضا بين أن ذلك إنما يحصل بتقديره وقضائه ، فقال (وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا) والدليل على أن الأمر كذلك . أن القدرة صالحة للطرفين أعنى العداوة والصداقة ، فلولا حصول الداعية الى الصداقة لما حصلت الصداقة ، وتلك الداعية لاتحصل إلا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذى يولى بعض الظالمين بعضا . وبهذا التقرير تصير هذه الآية دليلا لنا فى مسألة الجبر والقدر .

﴿الفائدة الثانية﴾ أنه تعالى لما بين فى أهل الجنة أن لهم دار السلام . بين أنه تعالى وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة . فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثواهم النار ، ثم بين أن أولياءهم من يشبههم فى الظلم والخزى والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة .

﴿الفائدة الثالثة﴾ كاف التشبيه فى قوله (وكذلك نولى) تقتضى شيئا تقدم ذكره ، والتقدير : كأنه قال كما أنزلت بالجن والأنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الدائم الذى لا مخلص منه (كذلك نولى بعض الظالمين بعضا)

﴿الفائدة الرابعة﴾ (وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا) لأن الجنسيه علة الضم ، فالارواح

يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ «١٣٠»

الخبيثة تنضم إلى مايشاكلها فى الخبث ، وكذا القول فى الارواح الطاهرة ، فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله فى النصرة والمعونة والتقوية . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين ، فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فان أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم . وأيضا الآية تدل على أنه لابد فى الخلق من أمير وحاكم ، لأنه تعالى إذا كان لا يخلى أهل الظلم من أمير ظالم ، فبأن لا يخلى أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى . قال على رضى الله عنه : لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائر ، فأنكروا قوله (أو جائر) فقال : نعم يؤمن السبيل ، ويمكن من إقامة الصلوات ، وحج البيت . وروى أن أبا ذر سأل الرسول صلى الله عليه وسلم الامارة ، فقال له : «إنك ضعيف وإنها أمانة وهى فى القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها» وعن مالك بن دينار : جاء فى بعض كتب الله تعالى ـ أنا الله مالك الملوك قلوب الملوك ونواصيها بيدى فمن أطاعنى جعلتهم عليه رحمة ومن عصانى جعلتهم عليه نقمة لاتشغلوا أنفسكم بسب الملوك لكن توبوا إلى أعطفهم عليكم ـ

﴿أما قوله بما كانوا يكسبون﴾ فالمعنى نولى بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم ، والمراد منه مابينا أن الجنسية علة للضم .

قوله تعالى ﴿يامعشر الجن والآنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية مايذكره الله تعالى فى توبيخ الكفار يوم القيامة ، وبين تعالى أنه لا يكون لهم إلى الجحود سبيل ، فيشهدون على أنفسهم بأنهم كانوا كافرين ، وإنهم لم يعذبوا إلا بالحجة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة : المعشر . كل جماعة أمرهم واحد ، ويحصل بينهم معاشرة

ومخالطة ، والجمع : المعاشر . وقوله (رسل منكم) اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك : أرسل من الجن رسل كالأنس وتلا هذه الآية وتلا قوله (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) ويمكن أن يحتج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) قال المفسرون : السبب فيه أن استئناس الانسان بالانسان أكمل من استئناسه بالملك . فوجب فى حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الانس من الانس ليكمل هذا الاستئناس .

إذا ثبت هذا المعنى . فهذا السبب حاصل فى الجن . فوجب أن يكون رسول الجن من الجن .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الأكثرين : أنه ما كان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسل من الأنس . وما رأيت فى تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع ، وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ،ويمكن أن يستدل فيه بقوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وأجمعوا على أن المراد بهذا الاصطفاء انما هو النبوة ، فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط ، فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية . فالكلام عليه من وجوه : الأول : أنه تعالى قال (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) فهذا يقتضى أن رسل الجن والانس تكون بعضا من أبعاض هذا المجموع ، واذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من أبعاض ذلك المجموع ، فكان هذا القدر كافيا فى حمل اللفظ على ظاهره ، فلم يلزم من ظاهرهذه الآية إثبات رسول من الجن . الثانى : لايبعد أن يقال : إن الرسل كانوا من الأنس إلاأنه تعالى كان يلقى الداعية فى قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به . كما قال تعالى (وإذ صرفنا اليك نفرا من الجن) فأولئك الجن كانوا رسل الرسل، فكانوا رسلا لله تعالى ، والدليل عليه : أنه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه . فقال (إذ أرسلنا إليهم اثنين) وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بكت الكفار بهذه الآية لأنه تعالى أزال العذر وأزاح العلة ، بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين ، فاذا وصلت البشارة والنذارة إلى الكل بهذا الطريق . فقد حصل ماهو المقصود من ازاحة العذر وإزالة العلة ، فكان المقصود حاصلا .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب قال الواحدى : قوله تعالى (رسل منكم) أراد من أحدكم وهو الأنس وهو كقوله (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) أى من أحدهما وهو الملح الذى ليس بعذب .

واعلم أن الوجهين الأولين لاحاجة معهما إلى ترك الظاهر . أما هذا الثالث فانه يوجب ترك الظاهر ، ولايجوز المصير اليه إلا بالدليل المنفصل .

ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ «١٣١»

أما قوله (يقصون عليكم آياتى) فالمراد منه التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل (وينذرونكم لقاء يومكم هذا) أى يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف، فلذلك قالوا: شهدنا على أنفسنا .

فان قالوا: ماالسبب فى أنهم أقروا فى هـذه الآية بالكفر وجحدوه فى قوله (والله ربنا ما كنا مشركين)

قلنا يوم القيامة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة . فتارة يقرون، وأخرى يجحدون، وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم، فان من عظم خوفه كثر الاضطراب فى كلامه .

ثم قال تعالى ﴿وغرتهم الحياة الدنيا﴾ والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم بالكفر، فكأنه تعالى يقول، وإنما وقعوا فى ذلك الكفر بسبب أنهم غرتهم الحياة الدنيا .

ثم قال تعالى ﴿وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾ والمراد أنهم وأن بالغوا فى عداوة الأنبياء والطعن فى شرائعهم ومعجزاتهم، إلا ان عاقبة أمرهم انهم أقروا على أنفسهم بالكفر، ومن الناس من حمل قوله (وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) بأن تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر، ومقصودهم دفع التكرار عن الآية، وكيفما كان، فالمقصود من شرح أحوالهم فى القيامة زجرهم فى الدنيا عن الكفر والمعصية .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا) على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع، فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة .

قوله تعالى ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين انه ماعذب الكفار إلا بعد أن بعث اليهم الأنبياء والرسل بين بهذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف: قوله (ذلك) إشارة إلى ماتقدم من بعثة الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف، والتقدير: الأمر ذلك .

وأما قوله ﴿أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم﴾ ففيه وجوه: أحدها: أنه تعليل، والمعني:

وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ «١٣٢»

الأمر ماقصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم ، وكلمة «أن» ههنا هى التى تنصب الافعال ، وثانيها : يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة . والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير فى قوله لأنه ضمير الشأن والحديث والتقدير ، لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم . وثالثها : أن يجعل قوله (أن لم يكن ربك) بدلا من قوله (ذلك) كقوله (وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين)

وأما قوله ﴿ بظلم ﴾ ففيه وجهان : الأول : أن يكون المعنى ، وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه . والثانى : أن يكون المراد . وما كان ربك مهلك القرى ظلما عليهم . وهو كقوله (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) فى سورة هود . فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلا للكفار ، وعلى الثانى يكون عائدا إلى فعل الله تعالى ، والوجه الأول أليق بقولنا . لأن القول الثانى يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما ، وليس الأمر عندنا كذلك ، لأنه تعالى يحكم مايشاء ، ويفعل مايريد ، ولا اعتراض عليه لأحد فى شىء من أفعاله . وأما المعتزلة : فهذا القول الثانى مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم . وأما أصحابنا فمن فسر الآية بهذا الوجه الثانى . قال : إنه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظالما لكنه يكون فى صورة الظالم فيما بينا . فوصف بكونه ظالما مجازا ، وتمام الكلام فى هذين القولين مذكور فى سورة هود عند قوله (بظلم وأهلها مصلحون)

وأما قوله ﴿ وأهلها غافلون ﴾ فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عما يوعظ به . بل معناها أن لا يبين الله لهم كيفية الحال ، ولا أن يزيل عذرهم وعلتهم .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية فى إثبات أنه لايحصل الوجوب قبل الشرع . وأن العقل المحض لايدل على الوجوب البتة . قالوا : لأنها تدل على أنه تعالى لايعذب أحدا على أمر من الأمور إلا بعد البعثة للرسول . والمعتزلة قالوا : إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجىء الشرع ، لأنه تعالى قال (أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون) فهذا الظلم إما أن يكون عائدا إلى العبد أو إلى الله تعالى ، فان كان الأول ، فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البعثة ، وإنما يكون الفعل ظلماً قبل البعثة ، لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل ، وذلك هو المطلوب ، وإن كان الثانى فذلك يقتضى أن يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى . وذلك لايتم إلا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه .

قوله تعالى ﴿ ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ﴾

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ «١٣٣» إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ «١٣٤»

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحده (تعملون) بالتاء على الخطاب ، والباقون بالياء على الغيبة .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الثواب والدرجات ، وأحوال أهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا ، فقال (ولكل درجات مما عملوا) وفى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) عام فى المطيع والعاصى ، والتقدير : ولكل عامل عمل فله فى عمله درجات ، فتارة يكون فى درجة ناقصة ، وتارة يترقى منها إلى درجة كاملة ، وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام . فرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء . إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر .

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) مختص بأهل الطاعة ، لأن لفظ الدرجة لا يليق إلا بهم . وقوله (وما ربك بغافل عما تعملون) مختص بأهل الكفر والمعصية والصواب هو الأول .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الآية تدل أيضا على صحة قولنا فى مسألة الجبر والقدر ، وذلك لأنه تعالى حكم لكل واحد فى وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينه ، وعلم تلك الدرجة بعينها وأثبت تلك الدرجة المعينة فى اللوح المحفوظ وأشهد عليه زمر الملائكة المقربين ، فلو لم تحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ، ولصار ذلك العلم جهلا ، ولصار ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال . فثبت أن لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة ، والسعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه .

قوله تعالى ﴿وربك الغنى ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم مايشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين إنما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما بين ثواب أصحاب الطاعات وعقاب أصحاب المعاصي والمحرمات وذكر أن لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة ، بين أن تخصيص المطيعين بالثواب . والمذنبين بالعذاب ، ليس لأجل أنه محتاج إلى طاعة المطيعين أو ينتقص بمعصية المذنبين . فانه تعالى غنى لذاته عن جميع العالمين ، ومع كونه غنيا فان رحمتـه عامة كاملة ، ولا سبيل إلى ترتيب هذه الأرواح البشرية والنفوس الانسانية وإيصالها إلى درجات السعداء الأبرار ، إلا بترتيب الترغيب فى الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال (وربك الغنى ذوالرحمة) ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ، فنفتقر ههنا إلى بيان أمرين : الأول : إلى بيان كونه تعـالى غنياً . فنقول : إنه تعالى غنى فى ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه . لأنه لو كان محتاجاً لكان مستكملا بذلك الفعل ، والمستكمل بغيره ناقص بذاته ، وهو على الله محال . وأيضاً فكل إيجاب أو سلب يفرض ، فان كانت ذاته كافية فى تحققه ، وجب دوام ذلك الايجاب أو ذلك السلب بدوام ذاته . وإن لم تكن كافية ، فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل أو عدمه ، فذاته لاتنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه ، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء . فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته . فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال . فثبت أنه تعالى غنى على الاطلاق .

واعلم أن قوله (وربك الغنى) يفيد الحصر ، معناه : أنه لاغنى إلا هو والأمر كذلك ، لأن واجب الوجود لذاته واحد ، وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج . فثبت أنه لاغنى إلاهو . فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه (وربك الغنى) وأما إثبات أنه (ذوالرحمة) فالدليل عليه أنه لاشك فى وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات . إما بحسب الأحوال الجسمانية ، وإما بحسب الأحوال الروحانية . فثبت بالبرهان الذى ذكرناه أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته . وإنما يدخل فى الوجود بايجاده وتكوينه وتخليقه . فثبت أن كل مادخل فى الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه ، وبايجاده وتكوينه . ثم إن الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر فان المريض وإن كان كثيرا فالصحيح أكثر منه . والجائع وإن كان كثيرا فالشبعان أكثر منه ، والأعمى وإن كان كثيرا ، إلا أن البصير أكثر منه . فثبت أنه لابد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة ، وثبت أن الخير أغلب من الشر والألم والآفة . وثبت أن مبدأ تلك الراحات والخيرات بأسرها هو الله تعـالى . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو (ذوالرحمة)

واعلم أن قوله ﴿وربك الغنى ذو الرحمة﴾ يفيد الحصر ، فان معناه : أنه لا رحمة إلا منه ، والأمر كذلك لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد فكل ماسواه فهو منه ، والرحمة داخلة فيما سواه . فثبت أنه لا رحمة إلا من الحق ، فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر فثبت أنه لا غنى إلا هو . فثبت أنه لا رحيم إلا هو .

فان قال قائل : فكيف يمكننا إنكار رحمة الوالدين على الولد . والمولى على عبده . وكذلك سائر أنواع الرحمة ؟

فالجواب : أن كلها عند التحقيق من الله . ويدل عليه وجوه : الأول : لولا أنه تعالى ألقى فى قلب هذا الرحيم داعية الرحمة ، لما أقدم على الرحمة ، فلما كان موجد تلك الداعية هو الله ، كان الرحيم هو الله . ألا ترى أن الانسان قد يكون شديد الغضب على إنسان قاسى القلب عليه ، ثم ينقلب رؤفا رحيما عطوفا فانقلابه من الحالة الأولى إلى الثانية ليس إلا بانقلاب تلك الدواعى . فثبت أن مقلب القلوب هو الله تعالى بالبرهان قطعاً للتسلسل ، وبالقرآن وهو قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) فثبت أنه لا رحمة إلا من الله . والثانى : هب أن ذلك الرحيم أعطى الطعام والثوب والذهب ، ولكن لا صحة للمزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الأشياء ، وإلا فكيف الانتفاع ؟ فالذى أعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم فى الحقيقة . والثالث : أن كل من أعطى غيره شيئاً فهو إنما يعطى لطلب عوض ، وهو إما الثناء فى الدنيا ، أو الثواب فى الآخرة ، أو دفع الرقة الجنسية عن القلب ، وهو تعالى يعطى لا لغرض أصلاً ، فكان تعالى هو الرحيم الكريم . فثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وتعالى (وربك الغنى ذو الرحمة) بمعنى أنه لا غنى ولا رحيم إلا هو . فاذا ثبت أنه غنى عن الكل . ثبت أنه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصى المذنبين . وإذا ثبت أنه ذو الرحمة ؛ ثبت أنه مارتب العذاب على الذنوب ، ولا الثواب على الطاعات ، إلا لأجل الرحمة والفضل والكرم والجود والاحسان . كما قال فى آية أخرى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فهذا البيان الاجمالى كاف فى هذا الباب . وأما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام ، فما لا يليق بهذا الموضع .

﴿المسألة الثانية﴾ أما المعتزلة فقالوا : هذه الآية إشارة إلى الدليل الدال على كونه عادلا منزهاً عن فعل القبيح ، وعلى كونه رحيما محسنا بعباده . أما المطلوب الأول فقال : تقريره أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك فانه يتعالى عن فعل القبيح .

أما المقدمة الأولى ، فتقريرها إنما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة . أولها : أن فى الحوادث

مايكون قبيحا ، نحو : الظلم ، والسفه ، والكذب ، والغيبة : وهذه المقدمة غير مذكورة فى الآية لغاية ظهورها . وثانيها : كونه تعالى عالما بالمعلومات ، واليه الاشارة بقوله قبل هذه الآية (وماربك بغافل عما يعملون) وثالثها : كونه تعالى غنياً عن الحاجات واليه الاشارة بقوله (وربك الغنى) وإذا ثبت بمجموع هذه المقدمات الثلاثة ، ثبت أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنها . فاذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها . لأن المقدم على فعل القبيح إنما يقدم عليه إما لجهله بكونه قبيحا ، وإما لاحتياجه ، فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح ، وإذا كان غنياً عن الكل امتنع كونه محتاجا إلى فعل القبائح ، وذلك يدل على أنه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عنها ، فحينئذ يقطع بأنه لايظلم أحدا ، فلما كلف عبيده الأفعال الشاقة وجب أن يثيبهم عليها ، ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصى ، وجب أن يكون عادلا فيها ، فبهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلا فى الكل .

فان قال قائل : هب أن بهذا الطريق انتفى الظلم عنه تعالى . فما الفائدة فى التكليف ؟

فالجواب : أن التكليف إحسان ورحمة على ماهو مقرر فى كتب الكلام فقوله (وربك الغنى) إشارة إلى المقام الأول وقوله (ذو الرحمة) إشارة إلى المقام الثانى ، فهذا تقرير الدلائل التى استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم .

واعلم ياأخى أن الكل لايحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أباالقاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، يقول : نظر أهل السنة على تعظيم الله فى جانب القدرة ونفاذ المشيئة . ونظر المعتزلة على تعظيم الله فى جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغى . فاذا تأملت علمت أن أحدا لم يصف الله إلا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه . ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب . ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهى قوله (وربك الغنى ذو الرحمة)

ثم قال تعالى ﴿ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾ والمعنى أنه تعالى لما وصف نفسه بأنه ذو الرحمة فقد كان يجوز أن يظن ظان أنه وان كان ذا الرحمة الا أن لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى أنه قادر على وضع الرحمة فى هذا الخلق ، وقادر على أن يخلق قوما آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين أكمل وأتم والمقصود التنبيه على أن تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لأجل أنه لا يمكنه إظهار رحمته إلا بخلق هؤلاء . أما قوله (إن يشأ يذهبكم) فالأقرب أن المراد به الاهلاك ويحتمل الاماتة أيضا ويحتمل أن لا يبلغهم مبلغ التكليف

قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ «١٣٥»

وأما قوله (ويستخلف من بعدكم) يعنى من بعد إذهابكم . لأن الاستخلاف لا يكون إلا على طريق البدل من فائت . وأما قوله (مايشاء) فالمراد منه خلق ثالث ورابع ، واختلفوا فقال بعضهم : خلقا آخر من أمثال الجن والانس يكونون أطوع ، وقال أبو مسلم : بل المراد أنه قادر على أن يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضى : وهذا الوجه أقرب لأن القوم يعلمون بالعادة أنه تعالى قادر على إنشاء أمثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون أقوى فى دلالة القدرة ، فكأنه تعالى نبه على أن قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التى هى الثواب ، فبين بهذا الطريق أنه تعالى لرحمته لهؤلاء القوم الحاضرين أبقاهم وأمهلهم ولو شاء لأماتهم وأفناهم وأبدل بهم سواهم . ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال (كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين) لأن المرء العاقل إذا تفكر علم أنه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير ، فوجب أن يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة ، وإذا كان الأمر كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الأجسام بهذه الصورة الخاصة ، فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها . وقرأ القراء كلهم (ذرية) بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال . قال الكسائى : هما لغتان .

ثم قال تعالى ﴿إنما توعدون لآت﴾ قال الحسن : أى من مجىء الساعة ، لأنهم كانوا ينكرون القيامة ، وأقول فيه احتمال آخر : وهو أن الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب ، وأما الوعيد فهو مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله (إنما توعدون لآت) يعنى كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة ، فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على أن جانب الوعيد ليس كذلك ويقوى هذا الوجه آخر الآية ، وهو أنه قال (وما أنتم بمعجزين) يعنى لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا ، فالحاصل أنه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ، ولما ذكر الوعيد ، ما زاد على قوله (وما أنتم بمعجزين) وذلك يدل على أن جانب الرحمة والاحسان غالب .

قوله تعالى ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون﴾

اعلم أنه لما بين بقوله (انما توعدون لآت) أمر رسوله من بعده أن يهدد من ينكر البعث من الكفار ، فقال (قل ياقوم اعملوا على مكانتكم) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (مكاناتكم) بالألف ، على الجمع فى كل القرآن . والباقون (مكانتكم) قال الواحدى : والوجه الافراد ، لأنه مصدر ، والمصادر فى أكثر الأمر مفردة ، وقد تجمع أيضا فى بعض الأحوال ، إلا أن الغالب هو الأول .

﴿البحث الثانى﴾ قال صاحب الكشاف : المكانة تكون مصدرا ، يقال : مكن مكانة إذا تمكن أبلغ التمكن ، وبمعنى المكان ، يقال : مكان ومكانة ، ومقام ومقامة . فقوله (اعملوا على مكانتكم) يحتمل اعملوا على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم ، ويحتمل أيضا أن يراد اعملوا على حالتكم التى أنتم عليها يقال للرجل إذا أمر أن يثبت على حالة : على مكانتك يافلان ، أى اثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه (إنى عامل) أى أنا عامل على مكانتى ، التى عليها ، والمعنى : اثبتوا على كفركم وعداوتكم ، فانى ثابت على الاسلام ، وعلى مضارتكم (فسوف تعلمون) أينا له العاقبة المحمودة ، وطريقة هذا الأمر طريقة قوله (اعملوا ماشئتم) وهى تفويض الأمر اليهم على سبيل التهديد .

﴿البحث الثالث﴾ من فى قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) ذكر الفراء فى موضعه من الاعراب وجهين : الأول : أنه نصب لوقوع العلم عليه . الثانى : أن يكون رفعا على معنى : تعلمون أينا تكون له عاقبة الدار ، كقوله تعالى (لنعلم أى الحزبين)

﴿البحث الرابع﴾ قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار ، وذلك مشكل .

قلنا : العاقبة ، تكون على الكافر ولا تكون له ، كما يقال: له الكثرة ولهم الظفر ، وفى ضده يقال : عليكم الكثرة والظفر .

﴿البحث الخامس﴾ قرأ حمزة والكسائى (من يكون) بالياء وفى القصص أيضا والباقون بالتاء فى السورتين . قال الوحدى : العاقبة مصدر كالعافية ، وتأنيثه غير حقيقى ، فمن أنث ، فكقوله (فأخذتهم الصيحة) ومن ذكر فكقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وقال (قد جاءتكم موعظة من ربكم) وفى آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه)

ثم قال تعالى ﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾ والغرض منه بيان أن قوله (اعملوا على مكانتكم) تهديد وتخويف . لا أنه أمر وطلب . ومعناه : أن هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة .

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ «١٣٦»

قوله تعالى ﴿ وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء مايحكمون ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين قبح طريقتهم فى إنكارهم البعث ، والقيامة ذكر عقيبه أنواعا من جهالاتهم وركاكات أقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم ، وقلة محصولهم . وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم ، فمن جملتها أنهم يجعلون لله من حروثهم ، كالتمر والقمح ، ومن أنعامهم كالضأن والمعز والابل والبقر ، نصيبا ، فقالوا (هذا لله بزعمهم) يريد بكذبهم .

فان قيل : أليس أن جميع الاشياء لله فكيف نسبوا إلى الكذب فى قولهم : هذا لله ؟

قلنا : افرازهم النصيبين نصيبا لله ؛ ونصيبا للشيطان هو الكذب . قال الزجاج : وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد ، وهو قوله (هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) وجعل الأوثان شركاءهم لأنهم جعلوا لها نصيبا من أموالهم ينفقونها عليها .

ثم قال تعالى ﴿ فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ﴾ وفى تفسيره وجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وأنعامهم نصيبا ، وللأوثان نصيبا ، فما كان للصنم أنفقوه عليه ، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين . ولا يأكلون منه البتة . ثم إن سقط مما جعلوه لله فى نصيب الأوثان تركوه وقالوا إن الله غنى عن هذا ، وإن سقط مما جعلوه للأوثان فى نصيب الله أخذوه وردوه إلى نصيب الصنم ، وقالوا : إنه فقير . الثانى : قال الحسن والسدى : كان اذا هلك ما لأوثانهم أخذوا بدله مما لله ، ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل . الثالث : قال مجاهد : المعنى أنه اذا انفجر من سقى ماجعلوه للشيطان فى نصيب الله سدوه . وإن كان على ضد ذلك تركوه . الرابع : قال قتادة : اذا أصابهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم . الخامس : قال مقاتل : إن زكا ونما نصيب

وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَافَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ «١٣٧»

الآلهة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الآلهة لها ، وقالوا لو شاء زكى نصيب نفسه وان زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الآلهة . قالوا لا بد لآلهتنا من نفقة ، فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة ، فذلك قوله (فما كان لشركائهم) يعنى من نماء الحرث والانعام (فلا يصل إلى الله) يعنى المساكين وإنما قال (إلى الله) لأنهم كانوا يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله ، وما كان لله فهو يصل اليهم ، ثم انه تعالى ذم هذا الفعل (فقال ساء مايحكمون) وذكر العلماء فى كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة : الأول : أنهم رجحوا جانب الأصنام فى الرعاية والحفظ على جانب الله تعالى، وهو سفه. الثانى ، انهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع أنه تعالى الخالق للجميع . وهذا أيضا سفه . الثالث : أن ذلك الحكم حكم أحدثوه من قبل أنفسهم . ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع ، فكان أيضا سفها . الرابع : أنه لو حسن إفراز نصيب الاصنام لحسن إفراز النصيب لكل حجر ومدر الخامس : أنه لا تأثير للأصنام فى حصول الحرث والأنعام ، ولا قدرة لها أيضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان افراز النصيب لها عبثا ، فثبت بهذا الوجوه أنه (ساء مايحكمون) والمقصود من حكاية أمثال هذه المذاهب الفاسدة ، أن يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب . وأن يصير ذلك سببا لتحقيرهم فى أعين العقلاء ، وان لا يلتفت إلى كلامهم أحد البتة .

قوله تعالى ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله مافعلوه فذرهم وما يفترون﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا هو النوع الثانى من أحكامهم الفاسدة ، ومذاهبهم الباطلة . وقوله (وكذلك) عطف على قوله (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام) أى كما فعلوا ذاك ، فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الأولاد . والمعنى : أن جعلهم لله نصيبا ، وللشركاء نصيبا . نهاية فى الجهل بمعرفة الخالق المنعم ، وإقدامهم على قتل أولاد أنفسهم نهاية فى الجهالة والضلالة ، وذلك يفيد التنبيه على أن أحكام هؤلاء وأحوالهم يشاكل بعضها بعضا فى الركاكة والخساسة .

﴿المسألة الثانية﴾ كان أهل الجاهلية يدفنون بناتهم أحياء خوفا من الفقر أو من التزويج ،

وهو المراد من هذه الآية . واختلفوا فى المراد بالشركاء ، فقال مجاهد : شركاؤهم شياطينهم أمروهم بأن يئدوا أولادهم خشية العيلة ، وسميت الشياطين شركاء ، لأنهم أطاعوهم فى معصية الله تعالى ، وأضيفت الشركاء اليهم ، لأنهم اتخذوها كقوله تعالى (أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقال الكلبى : كان لآلهتهم سدنة وخدام ، وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل أولادهم ، وكان الرجل يقوم فى الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبدالله ، وعلى هـذا القول : الشركاء هم السدنة ، سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء فى قول مجاهد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر وحده (زين) بضم الزاء وكسر الياء ، وبضم اللام من (قتل) و (أولادهم) بنصب الدال (شركائهم) بالخفض والباقون (زين) بفتح الزاى والياء (قتل) بفتح اللام (أولادهم) بالجر (شركاؤهم) بالرفع . أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير : زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ، إلا أنه فصل بين المضاف ، والمضاف اليه بالمفعول به وهو الأولاد ، وهو مكروه فى الشعر كما فى قوله :

فزججتها بمزجة زج القلوص أبى مزاده

واذا كان مستكرها فى الشعر فكيف فى القرآن الذى هو معجز فى الفصاحة . قالوا : والذى حمل ابن عامر على هذه القراءة أنه رأى فى بعض المصاحف (شركائهم) مكتوبا بالياء ، ولو قرأبجر الأولاد والشركاء ، لأجل أن الأولاد شركاؤهم فى أموالهم لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب . وأما القراءة المشهورة : فليس فيها إلا تقديم المفعول على الفاعل ، ونظيره قوله (لاينفع نفسا إيمانها) وقوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) والسبب فى تقديم المفعول هو أنهم يقدمون الأهم ، والذى هم بشأنه أعنى وموضع التعجب ههنا إقدامهم على قتل أولادهم ، فلهذا السبب حصل هذا التقدير .

ثم قال تعالى ﴿ليردوهم﴾ والارداء فى اللغة الاهلاك ، وفى القرآن (إن كدت لتردين) قال ابن عباس : ليردوهم فى النار ، واللام ههنا محمولة على لام العاقبة كما فى قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً . وليلبسوا عليهم دينهم) أى ليخلطوا ، لأنهم كانوا على دين إسمعيل ، فهذا الذى أتاهم بهذه الأوضاع الفاسدة ، أراد أن يزيلهم عن ذلك الدين الحق .

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء ربك مافعلوه﴾ قال أصحابنا : انه يدل على أن كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى . قالت المعتزلة : إنه محمول على مشيئة الالجاء ، وقد سبق ذكره مرارا (فذرهم

وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «١٣٨»

وما يفترون) وهذا على قانون قوله تعالى (اعملوا ماشئتم) وقوله (وما يفترون) يدل على أنهم كانوا يقولون : إن الله أمرهم بقتل أولادهم ، فكانوا كاذبين فى ذلك القول .

قوله تعالى ﴿وقالوا هـذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لايذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون﴾

اعلم أن هذا نوع ثالث من أحكامهم الفاسدة ، وهى أنهم قسموا أنعامهم أقساما : فأولها : إن قالوا (هذه أنعام وحرث حجر) فقوله (حجر) فعل بمعنى مفعول ، كالذبح والطحن ، ويستوى فى الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع ، لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات . وأصل الحجر المنع ، وسمى العقل حجرا لمنعه عن القبائح ، وفلان فى حجر القاضى : أى فى منعه ، وقرأ الحسن وقتادة (حجر) بضم الحاء وعن ابن عباس (حرج) وهو من الضيق ، وكانوا اذا عينوا شيئاً من حرثهم وأنعامهم لآلهتهم قالوا (لايطعمها إلا من نشاء) يعنون خدم الأوثان ، والرجال دون النساء .

﴿والقسم الثانى﴾ من أنعامهم الذى قالوا فيه (وأنعام حرمت ظهورها) وهى البحائر والسوائب والحوامى ، وقد مر تفسيره فى سورة المائدة .

﴿والقسم الثالث﴾ (أنعام لايذكرون اسم الله عليها) فى الذبح ، وإنما يذكرون عليها أسماء الأصنام ، وقيل لايحجون عليها ولا يلبون على ظهورها .

ثم قال ﴿افتراء عليه﴾ فانتصابه على أنه مفعول له أو حال أو مصدر مؤكد ، لأن قولهم ذلك فى معنى الافتراء .

ثم قال تعالى ﴿سيجزيهم بما كانوا يفترون﴾ والمقصود منه الوعيد .

وَقَالُوا مَا فِى بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «١٣٩»

قوله تعالى ﴿ وقالوا مافى بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم ﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا نوع رابع من أنواع قضاياهم الفاسدة . كانوا يقولون فى أجنة البحائر والسوائب ماولد منها حيا فهو خالص للذكور لا تأكل منها الأناث ، وماولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث . سيجزيهم وصفهم ، والمراد منه الوعيد (إنه حكيم عليم) ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة . وبحسب الاستحقاق .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر ابن الأنبارى فى تأنيث(خالصة) ثلاثة أقوال : قولين للفراء وقولا للكسائى : أحدها : أن الهاء ليست للتأنيث ، وإنما هى للمبالغة فى الوصف كما قالوا : راوية ، وعلامة ، ونسابة ، والداهية ، والطاغية . كذلك يقول ؛ هو خالصة لى ، وخالص لى . هذا قول الكسائى .

﴿والقول الثانى﴾ أن(ما) فى قوله (مافى بطون هذه الأنعام) عبارة عن الأجنة ، وإذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى ، وتذكيره على اللفظ . كما فى هذه الآية ، فانه أنث خبره الذى هو (خالصة) لمعناه ، وذكر فى قوله (ومحرم) على اللفظ . والثالث : أن يكون مصدرا والتقدير: ذو خالصة كقولهم : عطاؤك عافية ، والمطر رحمة ، والرخص نعمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر (وإن تكن) بالتاء و(ميتة) بالنصب وقرأ ابن كثير (يكن) بالياء (ميتة) بالرفع ، وقرأ أبو بكر عن عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب ، والباقون (يكن) بالياء (ميتة) بالنصب . أما قراءة ابن عامر ، فوجهها أنه ألحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل مؤنثا فى اللفظ وأما قراءة ابن كثير فوجهها أن قوله (ميتة) اسم (يكن) وخبره مضمر . والتقدير : وإن يكن لهم ميتة أو وإن يكن هناك ميتة . وذكر لأن الميتة فى معنى الميت . قال أبو على : لم يلحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل المسند اليه تأنيثه غير حقيقى ، ولا يحتاج الكون إلى خبر ، لأنه بمعنى حدث ووقع. وأما قراءة عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب فالتقدير وان تكن المذكور ميته فأنث

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللهُ افْتِرَاءً عَلَى اللهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ «١٤٠»

الفعل لهذا السبب وأما قراءة الباقين (وإن يكن) بالياء (ميتة) بالنصب . فتأويلها ، وان يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لأنه مسند الى ضمير ما تقدم فى قوله (ما فى بطون هذه الأنعام) وهو مذكر. وانتصب قوله (ميتة) لما كان الفعل مسندا إلى الضمير .

قوله تعالى ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم أولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله . ثم انه تعالى جمع هذين الامرين فى هذه الآية وبين ما لزمهم على هذا الحكم ، وهو الخسران والسفاهة ، وعدم العلم . وتحريم ما رزقهم الله ، والافتراء على الله ، والضلال وعدم الاهتداء ، فهذه أمور سبعة وكل واحد منها سبب تام فى حصول الذم .

أما الأول : وهو الخسران ، وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد ، فاذا سعى فى إبطاله ، فقد خسر خسرانا عظيما لاسيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم فى الدنيا ، والعقاب العظيم فى الآخرة . أما الذم فى الدنيا فلأن الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان يأكل طعامه وليس فى الدنيا ذم أشد منه . وأما العقاب فى الآخرة . فلأن قرابة الولادة أعظم موجبات المحبة فمع حصولها إذا أقدم على إلحاق أعظم المضار به كان ذلك أعظم أنواع الذنوب ، فكان موجبا لأعظم أنواع العقاب .

﴿والنوع الثانى﴾ السفاهة وهى عبارة عن الخفة المذمومة . وذلك لأن قتل الولد إنما يكون للخوف من الفقر ، والفقر وإن كان ضررا إلا أن القتل أعظم منه ضررا . وأيضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام أعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل موهوم ، لاشك أنه سفاهة .

﴿والنوع الثالث﴾ قوله (بغير علم) فالمقصود أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم العلم ولاشك أن الجهل أعظم المنكرات والقبائح .

وَهُوَ الَّذِى أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ «١٤١»

﴿والنوع الرابع﴾ تحريم ما أحل الله لهم، وهو أيضاً من أعظم أنواع الحماقة، لأنه يمنع نفسه تلك المنافع والطيبات، ويستوجب بسبب ذلك المنع أعظم أنواع العذاب والعقاب.

﴿والنوع الخامس﴾ الافتراء على الله، ومعلوم أن الجراءة على الله، والافتراء عليه أعظم الذنوب وأكبر الكبائر.

﴿والنوع السادس﴾ الضلال عن الرشد فى مصالح الدين ومنافع الدنيا.

﴿والنوع السابع﴾ أنهم ما كانوا مهتدين، والفائدة فيه أنه قد يضل الانسان عن الحق إلا أنه يعود إلى الاهتداء، فبين تعالى أنهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط. فثبت أنه تعالى ذم الموصوفين بقتل الأولاد وتحريم ما أحله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لأعظم أنواع الذم، وذلك نهاية المبالغة.

قوله تعالى ﴿وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد وإثبات القضاء والقدر، وأنه تعالى بالغ فى تقرير هذه الأصول، وانتهى الكلام الى شرح أحوال السعداء والاشقياء، ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من أنكر البعث والقيامة، ثم أتبعه بحكاية أقوالهم الركيكة، وكلماتهم الفاسدة فى مسائل أربعة. والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم، وقلة محصولهم، وتنفير الناس عن الالتفات إلى قولهم، والاغترار بشبهاتهم. فلما تمم هذه الأشياء عاد بعدها إلى ما هو المقصود الأصلى، وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال (وهو الذى أنشأ جنات معروشات)

واعلم أنه قد سبق ذكر هذا الدليل فى هذه السورة . وهو قوله (وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) فالآية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة أنواع ، وهى : الزرع والنخل ، وجنات من أعناب والزيتون والرمان ، وفى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ذكر هذه الخمسة بأعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لأنه ذكر العنب ، ثم النخل . ثم الزرع ، ثم الزيتون ثم الرمان . وذكر فى الآية المتقدمة (مشتبها وغير متشابه) وفى هذه الآية (متشابها وغير متشابه) ثم ذكر فى الآية المتقدمة (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه) فأمر تعالى هناك بالنظر فى أحوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ، وذكر فى هذه الآية (كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده) فأذن فى الانتفاع بها . وأمر بصرف جزء منها إلى الفقراء ، فالذى حصل به الامتياز بين الآيتين أن هناك أمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم . وههنا أذن فى الانتفاع بها ، وذلك تنبيه على أن الأمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن فى الانتفاع بها لأن الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية أبدية . والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمانية سريعة الانقضاء ، والأول أولى بالتقديم . فلهذا السبب قدم الله تعالى الأمر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع بها .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وهو الذى أنشأ) أى خلق ، يقال : نشأ الشىء ينشأ نشأة ونشاءة إذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء أى يظهره ويرفعه وقوله (جنات معروشات) يقال عرشت الكرم أعرشه عرشا وعرشته تعريشا . إذا عطفت العيدان التى يرسل عليها قضبان الكرم ، والواحد عرش . والجمع عروش ، ويقال : عريش وجمعه عرش ، واعترش العنب العريش اعتراشا إذا علاه .

إذا عرفت هذا فنقول : فى قوله (معروشات وغير معروشات) أقوال : الأول : أن المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم . فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش . بل يبقى على وجه الأرض منبسطا . والثانى : المعروشات العنب الذى يجعل لها عروش ، وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ . والثالث : المعروشات ما يحتاج إلى أن يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه ، وهو الكرم وما يجرى مجراه ، وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغنى باستوائه وذهابه علوا لقوة ساقه عن التعريش . والرابع : المعروشات ما يحصل فى البساتين

والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه (وغير معروشات) مما أنبته الله تعالى وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش وقوله (والنخل والزرع) فسر ابن عباس (الزرع) ههنا بجميع الحبوب التي يقتات بها (مختلفا أكله) أي لكل شيء منها طعم غير طعم الآخر (والأكل) كل ما أكل، وههنا المراد ثمر النخل والزرع، ومضى القول في (الأكل) عند قوله (فآتت أكلها ضعفين) وقوله (مختلفا) نصب على الحال. أي أنشأه في حال اختلاف أكله، وهو قد أنشأه من قبل ظهور أكله وأكل ثمره.

الجواب: أنه تعالى أنشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لا ينافي صدق انه تعالى أنشأها قبل ذلك أيضا. وأيضا نصب على الحال مع انه يؤكل بعد ذلك بزمان، لأن اختلاف أكله مقدر كما تقول: مررت برجل معه صقر صائدا به غدا، أي مقدرا للصيد به غدا. وقرأ ابن كثير ونافع (أكله) بتخفيف الكاف والباقون (أكله) في كل القرآن. وأما توحيد الضمير في قوله (مختلفا أكله) فالسبب فيه: انه اكتفى باعادة الذكر على أحدهما من إعادته عليهما جميعا كقوله تعالى (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها) والمعنى: اليهما وقوله (والله ورسوله أحق أن يرضوه)

وأما قوله ﴿متشابها وغير متشابه﴾ فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة.

ثم قال تعالى ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر﴾ وفيه مباحث.

﴿البحث الأول﴾ انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الأشياء ذكر ما هو المقصود الأصلي من خلقها، وهو انتفاع المكلفين بها، فقال (كلوا من ثمره) واختلفوا ما الفائدة منه؟ فقال بعضهم: الاباحة. وقال آخرون: بل المقصود منه إباحة الأكل قبل إخراج الحق، لأنه تعالى لما أوجب الحق فيه، كان يجوز أن يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه، بل هذا هو الظاهر فأباح تعالى هذا الأكل، وأخرج وجوب الحق فيه من أن يكون مانعا من هذا التصرف. وقال بعضهم: بل أباح تعالى ذلك ليبين أن المقصد بخلق هذه النعم. إما الأكل وإما التصدق. وإنما قدم ذكر الأكل على التصدق، لأن رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير. قال تعالى (ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك)

﴿البحث الثاني﴾ تمسك بعضهم بقوله (كلوا من ثمره إذا أثمر) بأن الأصل في المنافع الاباحة والاطلاق، لأن قوله (كلوا) خطاب عام يتناول الكل، فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) وأيضا يمكن التمسك به على أن الأصل عدم وجوب الصدقة، وان من ادعى إيجابه كان هو المحتاج إلى الدليل. فيتمسك به في أن المجنون إذا أفاق في اثناء الشهر، لا يلزمه قضاء ما مضى، وفي أن الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام.

﴿البحث الثالث﴾ قوله (كلوا من ثمره) يدل على ان صيغة الأمر قد ترد فى غير موضع الوجوب وفى غير موضع الندب ، وعند هذا قال بعضهم : الأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر ، فلهذا قالوا : الأمر مقتضاه الاباحة ، إلا أنا نقول : نعلم بالضرورة من لغة العرب أن هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل ، وأن حملها على الاباحة لايصار اليه إلا بدليل منفصل .

أما قوله تعالى ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ ففيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن عامر وأبو عمرو وعاصم (حصاده) بفتح الحاء والباقون بكسر الحاء قال الواحدى : قال جميع أهل اللغة يقال : حصاد وحصاد ، وجداد وجداد ، وقطاف وقطاف ، وجذاذ وجذاذ ، وقال سيبويه جاؤا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على مثال فعال ، وربما قالوا فيه فعال .

﴿البحث الثانى﴾ فى تفسير قوله (وآتوا حقه) ثلاثة أقوال .

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس فى رواية عطاء يريد به العشر فيما سقت السماء . ونصف العشر فيما سقى بالدواليب ، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك .

فان قالوا : كيف يؤدى الزكاة يوم الحصاد والحب فى السنبل ؟ وأيضاً هذه السورة مكية ، وإيجاب الزكاة مدنى .

قلنا : لما تعذر إجراء قوله (وآتوا حقه) على ظاهره بالدليل الذى ذكرتم . لاجرم حملناه على تعلق حق الزكاة به فى ذلك الوقت ، والمعنى : اعزموا على إيتاء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن أول وقت يمكن فيه الايتاء .

والجواب عن السؤال الثانى : لانسلم أن الزكاة ماكانت واجبة فى مكة ، بل لانزاع أن الآية المدنية وردت بايجابها ، إلا أن ذلك لا يمنع أنها كانت واجبة بمكة . وقيل أيضاً : هذه الآية مدنية

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا حق فى المال سوى الزكاة . وقال مجاهد : إذا حصدت فحضرت المساكين فاطرح لهم منه ، وإذا درسته وذريته فاطرح لهم منه ، وإذا كربلته فاطرح لهم منه ، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته .

﴿والقول الثالث﴾ أن هذا كان قبل وجوب الزكاة ، فلما فرضت الزكاة نسخ هذا ، وهذا قول سعيد بن جبير ، والأصح هو القول الأول ، والدليل عليه أن قوله تعالى (وآتوا حقه) إنما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوماً قبل ورود هذه الآية لئلا تبقى هذه الآية مجملة . وقد قال عليه الصلاة

والسلام «ليس فى المال حق سوى الزكاة» فوجب أن يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة .

﴿البحث الثالث﴾ قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) بعد ذكر الأنواع الخمسة ، وهو العنب والنخل ، والزيتون ، والرمان ؛ يدل على وجوب الزكاة فى الكل ، وهذا يقتضى وجوب الزكاة فى الثمار ، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله .

فان قالوا : لفظ الحصاد مخصوص بالزرع . فنقول : لفظ الحصد فى أصل اللغة غير مخصوص بالزرع ، والدليل عليه ، أن الحصد فى اللغة عبارة عن القطع ، وذلك يتناول الكل وأيضاً الضمير فى قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان ، فوجب أن يكون الضمير عائدا اليه .

﴿البحث الرابع﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : العشر واجب فى القليل والكثير . وقال الأكثرون إنه لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق . واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، فقال : قوله (وآتوا حقه يوم حصاده) يقتضى ثبوت حق فى القليل والكثير ، فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول بوجوب الزكاة فى القليل والكثير .

أما قوله تعالى ﴿ولا تسرفوا﴾ فاعلم أن لأهل اللغة فى تفسير الاسراف قولين : الأول : قال ابن الاعرابى : السرف تجاوز ما حد لك . الثانى : قال شمر : سرف المال ، ما ذهب منه من غير منفعة .

إذا عرفت هذا فنقول : للمفسرين فيه أقوال : الأول : أن الانسان إذا أعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئاً فقد أسرف ، لأنه جاء فى الخبر ، ابدأ بنفسك ثم بمن تعول . وروى أن ثابت ابن قيس بن شماس عمد إلى خمسمائة نخلة فجذها ، ثم قسمها فى يوم واحد ولم يدخل منها إلى منزله شيئاً فأنزل الله تعالى قوله (وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا) أى ولا تعطوا كله . والثانى : قال سعيد بن المسيب (لا تسرفوا) أى لا تمنعوا الصدقة ، وهذان القولان يشتركان فى أن المراد من الاسراف مجاوزة الحد ، إلا أن الأول مجاوزة فى الاعطاء . والثانى : مجاوزة فى المنع . الثالث : قال مقاتل : معناه : لا تشركوا الأصنام فى الحرث والأنعام ، وهذا أيضاً من باب المجاوزة ، لأن من أشرك الأصنام فى الحرث والأنعام ، فقد جاوز ما حد له . الرابع : قال الزهرى معناه : لا تنفقوا فى معصية الله تعالى . قال مجاهد : لو كان أبو قبيس ذهباً ، فأنفقه رجل فى طاعة الله تعالى لم يكن مسرفا . ولو أنفق درهما فى معصية الله كان مسرفا . وهذا المعنى أراده حاتم الطائى حين قيل له : لا خير فى السرف . فقال لا سرف فى الخير ، وهذا على القول الثانى فى معنى السرف ، فان من أنفق

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «١٤٢» ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «١٤٣» وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «١٤٤»

فى معصية الله ، فقد أنفق فيما لا نفع فيه .

ثم قال تعالى ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾ والمقصود منه الزجر ، لأن كل مكلف لا يحبه الله تعالى فهو من أهل النار ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس هو من أهل النار . وذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لم يحبه الله فهو من أهل النار .

قوله تعالى ﴿ومن الأنعام حمولة وفرشاً كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئونى بعلم إن كنتم صادقين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النباتية أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية . فقال (ومن الأنعام حمولة وفرشا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الواو» فى قوله (ومن الأنعام حمولة وفرشا) توجب العطف على ماتقدم

من قوله (وهو الذى أنشأ جنات معروشات) والتقدير: وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ، وأنشأ من الأنعام حمولة وفرشا وكثر أقوالهم فى تفسير الحمولة والفرش وأقربها إلى التحصيل وجهان : الأول أن الحمولة ماتحمل الأثقال والفرش مايفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش. والثانى: الحمولة ـ الكبار التى تصلح للحمل، والفرش ـ الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها.

ثم قال تعالى ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ يريد ما أحلها لكم. قالت المعتزلة: إنه تعالى أمر بأكل الرزق، ومنع من أكل الحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام.

ثم قال ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ أى فى التحليل والتحريم من عند أنفسكم كما فعله أهل الجاهلية (خطوات) جمع خطوة. وهى مابين القدمين. قال الزجاج: وفى (خطوات الشيطان) ثلاثة أوجه: بضم الطاء وفتحها وباسكانها، ومعناه: طرق الشيطان. أى لاتسلكوا الطريق الذى يسوله لكم الشيطان.

ثم قال تعالى ﴿إنه لكم عدو مبين﴾ أى بين العداوة، أخرج آدم من الجنة، وهو القائل (لأحتنكن ذريته إلا قليلا)

ثم قال تعالى ﴿ثمانية أزواج﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى انتصاب قوله (ثمانية) وجهان: الأول: قال الفراء: انتصب ثمانية بالبدل من قوله (حمولة وفرشا) والثانى: أن يكون التقدير: كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج.

﴿البحث الثانى﴾ الواحد إذا كان وحده فهو فرد، فاذا كان معه غيره من جنسه سمى زوجا، وهما زوجان بدليل قوله (خلق الزوجين الذكر والأنثى) وبدليل قوله (ثمانية أزواج) ثم فسرها بقوله (من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين)

ثم قال ﴿ومن الضأن اثنين﴾ يعنى الذكر والأنثى، والضأن ذوات الصوف من الغنم. قال الزجاج: وهى جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتاجرة. ويجمع الضأن أيضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله (ومن المعز اثنين) قرىء (ومن المعز) بفتح العين، والمعز ذوات الشعر من الغنم. ويقال للواحد: ماعز. وللجمع: معزى. فمن قرأ (المعز) بفتح العين فهو جمع ماعز، مثل خادم وخدم وطالب وطلب، وحارس وحرس. ومن قرأ بسكون العين فهو أيضا جمع ماعز كصاحب وصحب، وتاجر وتجر، وراكب وركب. وأما انتصاب اثنين فلان تقدير الآية أنشأ ثمانية أزواج أنشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين وقوله (قل آلذكرين حرم أم الأنثيين) نصب الذكرين بقوله

(حرم) والاستفهام يعمل فيه مابعده ولا يعمل فيه ماقبله . قال المفسرون : ان المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام ، فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بأن ذكر الضأن والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الأربعة زوجين ، ذكرا وأنثى .

ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الأنثى ، وجب أن يكون كل اناثها حراما ، وقوله (أما اشتملت عليه أرحام الانثيين) تقديره : ان كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الانثيين وجب تحريم الأولاد كلها لأن الأرحام تشتمل على الذكور والاناث ، هذا ما أطبق عليه المفسرون فى تفسير هذه الآية ، وهو عندى بعيد جدا . لأن لقائل أن يقول : هب أن هذه الانواع الأربعة ، أعنى : الضأن ، والمعز ، والأبل ، والبقر ، محصورة فى الذكور والأناث ، إلا أنه لايجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة فى الذكورة والأنوثة ، بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو حاما أو سائر الاعتبارات ، كما أنا إذا قلنا : انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل . فاذا قيل : ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب أن يحرم كل حيوان ذكر ، وان كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى ، ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا . فكذا هذا الوجه الذى ذكره المفسرون فى تفسير هذه الآية ، ويجب على العاقل أن يذكر فى تفسير كلام الله تعالى وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز والاقرب عندى فيه وجهان : أحدهما : أن يقال : إن هذا الكلام ماورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم ، بل هو استفهام على سبيل الانكار يعنى أنكم لاتقرون بنبوة نبى ، ولا تعرفون شريعة شارع . فكيف تحكمون بأن هذا يحل وأن ذلك يحرم ؟ وثانيهما : أن حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل . فالله تعالى بين أن النعم عبارة عن هذه الانواع الأربعة . فلما لم تحكموا بهذه الاحكام فى الاقسام الثلاثة ، وهى : الضأن والمعز والبقر ، فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين ؟ فهذا ماعندى فى هذه الآية والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى (أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا) والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا ان كنتم لاتؤمنون برسول ؟ وحاصل الكلام من هذه الآية : أنكم لاتعترفون بنبوة أحد من الأنبياء ، فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ؟ ولما بين ذلك قال (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) قال ابن عباس : يريد عمرو بن لحى ، لأنه هو الذى غير شريعة اسمعيل . والاقرب أن يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك ، لأن اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة .

قُل لَّا أَجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٤٥» وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ «١٤٦» فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ «١٤٧»

فالتخصيص تحكم محض . قال المحققون : إذا ثبت أن من افترى على الله الكذب فى تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد ، فمن افترى على الله الكذب فى مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده أشد وأشق . قال القاضى : ودل ذلك على أن الاضلال عن الدين مذموم ، لا يليق بالله ، لأنه تعالى إذا ذم الاضلال الذى ليس فيه إلا تحريم المباح ، فالذى هو أعظم منه أولى بالذم .

وجوابه : أنه ليس كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله تعالى . ألا ترى أن الجمع بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور مذموم منا وغير مذموم من الله تعالى فكذا ههنا .

ثم قال (ان الله لا يهدى القوم الظالمين) قال القاضى : لا يهديهم إلى ثوابه وإلى زيادات الهدى التى يختص المهتدى بها . وقال أصحابنا : المراد منه الاخبار بأنه تعالى لا يهدى أولئك المشركين ، أى لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان ، والكلام فى ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم

قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون . فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين﴾

اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات أتبعه بالبيان الصحيح فى هذا الباب ، فقال (قل لاأجد فيما أوحى إلى) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة (إلا أن تكون) بالتاء (ميتة) بالنصب على تقدير : الا أن تكون العين أو النفس أو الجثة ميتة . وقرأ ابن عامر إلا أن تكون بالتاء (ميتة) بالرفع على معنى إلا أن تقع ميتة أو تحدث ميتة والباقون (إلا أن يكون ميتة) أى الا أن يكون المأكول ميتة ، أو الا أن يكون الموجود ميتة .

﴿المسألة الثانية﴾ لما بين الله تعالى أن التحريم والتحليل لا يثبت إلا بالوحى . قال (قل لا أجد فيما أوحى إلا محرما على طاعم يطعمه) أى على آكل يأكله . وذكر هذا ليظهر أن المراد منه هو بيان مايحل ويحرم من المأكولات . ثم ذكر أمورا أربعة . أولها : الميتة ، وثانيها : الدم المسفوح ، وثالثها : لحم الخنزير فانه رجس ، ورابعها : الفسق وهو الذى أهل به لغير الله . فقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) إلاهذه الأربعة مبالغة فى بيان أنه لايحرم إلاهذه الأربعة وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات والمحللات الا بالوحى ، وثبت أنه لا وحى من الله تعالى إلا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، وثبت أنه تعالى يأمره أن يقول : إنى لا أجد فيما أوحى إلى محرما من المحرمات إلا هذه الأربعة كان هذا مبالغة فى بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة .

واعلم أن هذه السورة مكية . فبين تعالى فى هذه السورة المكية أنه لا محرم إلا هذه الأربعة ثم أكد ذلك بأن قال فى سورة النحل (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات فى هذه الأربعة . فبين فى سورة البقرة وهى مدنية أيضا أنه لا محرم إلا هذه الأربعة فقال (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فكلمة (إنما) فى الآية المدنية مطابقة لقوله (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرما) الا كذا وكذا فى الآية المكية ، ثم ذكر تعالى فى سورة المائدة قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله (إلا مايتلى عليكم) هو ما ذكره بعد هذه الآية بلقيل ، وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع . إلاماذكيتم) وكل هذه الأشياء أقسام الميتة وأنه تعالى إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ، فثبت أن الشريعة من أولها الى آخرها

كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر .

فان قال قائل : فيلزمكم فى التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ، ويلزم عليه أيضا تحليل الخمر . وأيضا فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطحية مع أن الله تعالى حكم بتحريمها

قلنا : هذا لا يلزمنا من وجوه : الأول : أنه تعالى قال فى هذه الآية (أو لحم خنزير فانه رجس) ومعناه أنه تعالى انما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا ، فهذا يقتضى أن النجاسة علة لتحريم الأكل . فوجب أن يكون كل نجس يحرم أكله ، واذا كان هذا مذكورا فى الآية كان السؤال ساقطا . والثانى: أنه تعالى قال فى آية أخرى (ويحرم عليهم الخبائث) وذلك يقتضى تحريم كل الخبائث ، والنجاسات خبائث ، فوجب القول بتحريمها . الثالث : أن الأمة مجمعة على حرمة تناول النجاسات ، فهب أنا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد فى باب النجاسات . فوجب أن يبقى ما سواها على وفق الأصل تمسكا بعموم كتاب الله فى الآية المكية والآية المدنية ، فهذا أصل مقرر كامل فى باب ما يحل وما يحرم من المطعومات ، وأما الخمر فالجواب عنه : أنها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله (رجس) وتحت قوله (ويحرم عليهم الخبائث) وأيضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم فى تحريمه ، وبقوله تعالى (فاجتنبوه) وبقوله (وإثمهما أكبر من نفعهما) والعام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص ، فتبقى هذه الآية فيما عداها حجة . وأما قوله ويلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطحية

فالجواب عنه من وجوه : أولها : أنها ميتات . فكانت داخلة تحت هذه الآية . وثانيها : أنا نخص عموم هذه الآية بتلك الآية ، وثالثها : أن نقول إنها ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية ، وان لم تكن ميتة فنخصصها بتلك الآية

فان قال قائل : المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر فى هذه الآية فما وجهها ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أن المعنى لا أجد محرما مما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ماذكر فى هذه الآية ، وثانيها : أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه فى هذه الآية ثم وجدت محرمات أخرى بعد ذلك . وثالثها : هب أن اللفظ عام إلا أن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الآحاد . ورابعها : أن مقتضى هذه الآية أن نقول انه لا نجد فى القرآن ، ويجوز أن يحرم الله تعالى ماسوى هذه الأربعة على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام . ولقائل أن يقول : هذه الأجوبة ضعيفة.

أما الجواب الأول : فضعيف لوجوه : أحدها : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما ما كان يحرمه أهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها إذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته . ولو لم تكن هذه الأشياء داخلة تحت قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) لما حسن استثناؤها . ولما رأينا أن هذه الأشياء مستثناة عن تلك الكلمة ، علمنا أنه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروه . وثانيها : أنه تعالى حكم بفساد قولهم فى تحريم تلك الأشياء . ثم انه تعالى فى هذه الآية خصص المحرمات فى هذه الأربعة وتحليل تلك الأشياء التى حرمها أهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها ، فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لأن تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل . وثالثها : أنه تعالى قال فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم) وذكر هذه الأشياء الأربعة . وكلمة (إنما) تفيد الحصر وهذه الآية فى سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية أقوال أهل الجاهلية فى تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر .

وأما جوابهم الثانى : وهو أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن محرما إلا هذه الأربعة فجوابه من وجوه : أولها : أن قوله تعالى فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة ، وكلمة (إنما) تفيد الحصر فدل هاتان الآيتان على أن الحكم الثابت فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام من أولها إلى آخرها ليس إلا حصر المحرمات فى هذه الأشياء . وثانيها : أنه لما ثبت بمقتضى هاتين الآيتين حصر المحرمات فى هذه الأربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها ، فالقول بتحريم شىء خامس يكون نسخا . ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ . لأنه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان . فحينئذ لا يمكن التمسك بشىء من النصوص فى إثبات شىء من الأحكام لاحتمال أن يقال : إنه وإن كان ثابتا إلا أنه زال . ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ ، وأن القائل به والذاهب اليه هو المحتاج إلى الدليل علمنا فساد هذا السؤال .

وأما جوابهم الثالث : وهو أنا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد . فنقول : ليس هذا من باب التخصيص ، بل هو صريح النسخ ، لأن قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى رما على طاعم يطعمه) مبالغة فى أنه لا يحرم سوى هذه الأربعة ، وقوله فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) وكذا وكذا ، تصريح بحصر المحرمات فى هذه الأربعة ، لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فالقول بأنه ليس الأمر كذلك يكون دفعا لهذا الذى ثبت بمقتضى هاتين الآيتين أنه كان ثابتا فى أول الشريعة بمكة ،

وفى آخرها بالمدينة ، ونسخ القرآن بخبر الواحد لايجوز .

وأما جوابهم الرابع : فضعيف أيضا ، لأن قوله تعالى (قل لاأجد فيما أوحى إلى) يتناول كل ما كان وحيا ، سواء كان ذلك الوحى قرآنا أو غيره ، وأيضا فقوله فى سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) يزيل هذا الاحتمال . فثبت بالتقرير الذى ذكرنا قوة هذا الكلام ، وصحة هذا المذهب، وهو الذى كان يقول به مالك بن أنس رحمه الله ، ومن السؤالات الضعيفة أن كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما استخبثه العرب فهو حرام» وقد علم أن الذى يستخبثه العرب فهو غير مضبوط ، فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه ، لما رآهم يأكلون الضب قال «يعافه طبعى» ثم إن هذا الاستقذار ماصار سببا لتحريم الضب . وأما سائر العرب فمنهم من لايستقذر شيئا ، وقد يختلفون فى بعض الأشياء ، فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون ، فعلمنا أن أمر الاستقذار غير مضبوط ، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذى ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم ؟

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الأشياء الأربعة فى سورة البقرة على سبيل الاستقصاء ، فلا فائدة فى الاعادة . فأولها : الميتة ، ودخلها التخصيص فى قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» وثانيها : الدم المسفوح ، والسفح الصب . يقال : سفح الدم سفحا ، وسفح هو سفوحا اذا سال . وأنشد أبو عبيدة لكثير :

أقول ودمعى واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس : يريد ماخرج من الأنعام وهى أحياء ، وما يخرج من الأوداج عند الذبح ، وعلى هذا التقدير : فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ، ولا مايختلط باللحم من الدم فانه غير سائل ، وسئل أبو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم . وعن القدرى : يرى فيها حمرة الدم ، فقال لابأس به ، إنما نهى عن الدم المسفوح . وثالثها : لحم الخنزير فانه رجس : ورابعها : قوله (أوفسقا أهل لغير الله به) وهو منسوق على قوله (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فسمى ماأهل لغير الله به ـ فسقا ـ لتوغله فى باب الفسق كما يقال : فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ، ومنه قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)

وأما قوله تعالى ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم﴾ فالمعنى أنه لما بين فى هذه الأربعة أنها محرمة ، بين أن عند الاضطرار يزول ذلك التحريم ، وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها فى سورة البقرة . وقوله عقيب ذلك (فان ربك غفور رحيم) يدل على حصول الرخصة ،

ثم بين تعالى انه حرم على اليهود أشياء أخرى سوى هذه الأربعة ، وهى نوعان : الأول : انه تعالى حرم عليهم كل ذى ظفر . وفيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ قال الواحدى : فى الظفر لغات ظفر بضم الفاء ، وهو أعلاها وظفر بسكون الفاء ، وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء ، وهى قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهى قراءة أبى السمال

﴿البحث الثانى﴾ قال الواحدى : اختلفوا فى كل ذى ظفر الذى حرمه الله تعالى على اليهود روى عن ابن عباس : أنه الابل فقط . وفى رواية أخرى عن ابن عباس : أنه الابل والنعامة ، وهو قول مجاهد . وقال عبدالله بن مسلم : انه كل ذى مخلب من الطير وكل ذى حافر من الدواب . ثم قال (كذلك) قال المفسرون . وقال : وسمى الحافر ظفرا على الاستعارة . وأقول اماحمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين : الأول : ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا . والثانى : انه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر ، وذلك باطل لأن الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهما .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لأن المخالب آلات الجوارح فى الاصطياد والبراثن آلات السباع فى الاصطياد . وعلى هذا التقدير : يدخل فيه أنواع السباع والكلاب والسنانير ، ويدخل فيه الطيور التى تصطاد لأن هذه الصفة تعم هذه الأجناس

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر) يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين : الأول : ان قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا) كذا وكذا يفيد الحصر فى اللغة . والثانى : انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة فى حق الكل لم يبق لقوله ، وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة . فثبت أن تحريم السباع وذوى المخلب من الطير مختص باليهود ، فوجب ان لا تكون محرمة على المسلمين ، فصارت هذه الآية دالة على هذه الحيوانات على المسلمين . وعند هذا نقول : ماروى انه صلى الله عليه وسلم حرم كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله تعالى ، فوجب أن لا يكون مقبولا ، وعلى هذا التقدير : يقوى قول مالك فى هذه المسألة .

﴿النوع الثانى﴾ من الأشياء التى حرمها الله تعالى على اليهود خاصة . قوله تعالى (ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما) فبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ، ثم فى الآية قولان الأول : انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة أنواع : أولها : قوله (إلا ماحملت ظهورهما) قال ابن عباس : إلا ماعلق بالظهر من الشحم ، فانى لم أحرمه . وقال قتادة إلا ماعلق بالظهر والجنب

من داخل بطونها ، وأقول ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين الملتصق باللحم الأحمر على هذا التقدير : فذلك اللحم السمين الملتصق مسمم بالشحم . وبهذا التقدير : لو حلف لا يأكل الشحم ، وجب أن يحنث بأكل ذلك اللحم السمين .

﴿ والاستثناء الثانى ﴾ قوله تعالى (أو الحوايا) قال الواحدى : وهى المباعر والمصارين ، واحدتها حاوية وحوية . قال ابن الأعرابى : هى الحوية أو الحاوية ، وهى الدوارة التى فى بطن الشاة . وقال ابن السكيت : يقال حاوية وحوايا ، مثل رواية وروايا .

إذا عرفت هذا : فالمراد أن الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة .

﴿ والاستثناء الثالث ﴾ قوله (وما اختلط بعظم) قالوا : إنه شحم الالية . فى قول جميع المفسرين وقال ابن جريج : كل شحم فى القائم والجنب والرأس . وفى العينين والأذنيين . يقول : إنه اختلط بعظم فهو حلال لهم . وعلى هذا التقدير : فالشحم الذى حرمه الله عليهم هو اثرب وشحم الكلية .

﴿ القول الثانى ﴾ فى الآية أن قوله (أو الحوايا) غير معطوف على المستثنى ، بل على المستثنى منه والتقدير : حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو مااختلط بعظم إلا ماحملت ظهورهما فانه غير محرم قالوا : ودخلت كلمة «أو» كدخولها فى قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصى ، فاعص هذا واعص هذا ، فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك جزيناهم ببغيهم ﴾ والمعنى : أنا إنما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم ، وهو قتلهم الأنبياء ، وأخذهم الربا ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، ونظيره قوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)

ثم قال تعالى ﴿ وإنا لصادقون ﴾ أى فى الاخبار عن عن بغيهم وفى الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم . قال القاضى : نفس التحريم لايجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر عنهم ، لأن التكليف تعريض للثواب . والتعريض للثواب إحسان . فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم .

فالجواب : أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب . ويمكن أيضاً أن يكون للجرم المتقدم ، وكل واحد منهما غير مستبعد .

ثم قال تعالى ﴿ فان كذبوك ﴾ يعنى إن كذبوك فى ادعاء النبوة والرسالة ، وكذبوك فى تبليغ هذه الأحكام (فقل ربكم ذو رحمة واسعة) فلذلك لايعجل عليكم بالعقوبة (ولا يرد بأسه) أى عذابه إذا جاء الوقت (عن القوم المجرمين) يعنى الذين كذبوك فيما تقول . والله أعلم .

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ «١٤٨» قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ «١٤٩»

قوله تعالى ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهدا كم أجمعين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن أهل الجاهلية إقدامهم على الحكم فى دين الله بغير حجة ولا دليل، حكى عنهم عذرهم فى كل مايقدمون عليه من الكفريات، فيقولون: لو شاء الله منا أن لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر، وحيث لم يمنعنا عنه، ثبت أنه مريد لذلك فاذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم فى مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه:

﴿فالوجه الأول﴾ أنه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم: لو شاء الله منا أن لا نشرك لم نشرك، وإنما حكى عنهم هذا القول فى معرض الذم والتقبيح، فوجب كون هذا المذهب مذموما باطلا.

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى قال (كذب) وفيه قراءتان بالتخفيف وبالتثقيل. أما القراءة بالتخفيف فهى تصريح بأنهم قد كذبوا فى ذلك القول، وذلك يدل على أن الذى تقوله المجبرة فى هذه المسألة كذب. وأما القراءة بالتشديد، فلا يمكن حملها على أن القوم استوجبوا الذم بسبب أنهم كذبوا أهل المذاهب، لأنا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضداً للمعنى الذى يدل عليه قراءة (كذب) بالتخفيف، وحينئذ تصير إحدى القراءتين ضداً للقراءة الأخرى، وذلك يوجب دخول التناقض فى كلام الله تعالى. وإذا بطل ذلك وجب حمله على أن المراد منه أن كل من كذب نبياً من الأنبياء فى الزمان المتقدم، فانه كذبه بهذا الطريق. لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى. فهذا الذى

أنا عليه من الكفر ، إنما حصل بمشيئة الله تعالى ، فلم يمنعنى منه ، فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين فى تكذيب الأنبياء ، وفى دفع دعوتهم عن أنفسهم . فاذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالا على إبطال قول المجبرة .

﴿الوجه الثالث﴾ فى دلالة الآية على قولنا قوله تعالى (حتى ذاقوا بأسنا) وذلك يدل على أنهم استوجبوا الوعيد من الله تعالى فى ذهابهم إلى هذا المذهب .

﴿الوجه الرابع﴾ قوله تعالى (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) ولاشك أنه استفهام على سبيل الانكار ، وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة . وهذا يدل على فساد هذا المذهب ، لأن كل ماكان حقاً كان القول به علماً .

﴿الوجه الخامس﴾ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن) مع أنه تعالى قال فى سائر الآيات (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا)

﴿والوجه السادس﴾ قوله تعالى (وإن هم إلا يخرصون) والخرص أقبح أنواع الكذب ، وأيضاً قال تعالى (قتل الخراصون)

﴿والوجه السابع﴾ قوله تعالى (قل فلله الحجة البالغة) وتقريره : أنهم احتجوا فى دفع دعوة الأنبياء والرسل على أنفسهم بأن قالوا : كل ماحصل فهو بمشيئة الله تعالى ، وإذا شاء الله منا ذلك ، فكيف يمكننا تركه ؟ وإذا كنا عاجزين عن تركه ، فكيف يأمرنا بتركه ؟ وهل فى وسعنا وطاقتنا أن نأتى بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى ؟ فهذا هو حجة الكفار على الأنبياء ، فقال تعالى (قل فلله الحجة البالغة) وذلك من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى أعطاكم عقولا كاملة ، وأفهاماً وافية ، وآذاناً سامعة ، وعيوناً باصرة ، وأقدركم على الخير والشر ، وأزال الأعذار والموانع بالكلية عنكم ، فان شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات . وإن شئتم الى عمل المعاصى والمنكرات ، وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة ، وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الايمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة ! بل لله الحجة البالغة عليكم .

﴿والوجه الثانى﴾ أنكم تقولون : لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى ، لكنا قد غلبنا الله وقهرناه ، وأتينا بالفعل على مضادته ومخالفته ، وذلك يوجب كونه عاجزاً ضعيفاً ، وذلك يقدح فى كونه إلهاً .

فأجاب تعالى عنه : بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء ، وأنا قادر على ذلك وهو المراد من قوله (ولو شاء لهداكم أجمعين) إلا أنى لا أحملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء . لأن ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف ، فثبت بهذا البيان أن الذى يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله . فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا ، كلام باطل . فهذا أقصى ما يمكن أن يذكر فى تمسك المعتزلة بهذه الآية .

والجواب المعتمد فى هذا الباب أن نقول : انا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ، ونقلنا فى كل آية ما يذكرونه من التأويلات . وأجبنا عنها بأجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة .

واذا ثبت هذا، فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم، لوقع التناقض الصريح فى كتاب الله تعالى فانه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه .

إذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا (لو شاء الله ما أشركنا) ثم ذكر عقيبه (كذلك كذب الذين من قبلهم) فهذا يدل على أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره ، كان التكليف عبثا ، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ، ونبوتهم ورسالتهم باطلة . ثم انه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق فى إبطال النبوة باطل ، وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا اعتراض عليه لأحد فى فعله ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر . ومع هذا فيبعث اليه الأنبياء ويأمره بالايمان ، وورود الأمر على خلاف الارادة غير ممتنع .

فالحاصل : أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى فى إبطال نبوة الأنبياء، ثم انه تعال بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل ، فانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله فى كل الأمور دفع دعوة الأنبياء ، وعلى هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية . وجميع الوجوه التى ذكرتموها فى التقبيح والتهجين عائد إلى تمسككم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الأنبياء ، فيكون الحاصل : أن هذا الاستدلال باطل ، وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل .

فان قالوا : هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى (كذلك كذب) بالتشديد . وأما إذا قرأناه بالتخفيف ، فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان . الأول : انا نمنع صحة هذه القراءة ، والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا : فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم ، لوقع التناقض ، ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ، ويندفع هذا التناقض

بأن لا تقبل هذه القراءة ، فوجب المصير اليه . الثاني : سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على أن القوم كذبوا فى أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى فى كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء و بطلان دعوتهم ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة ، والحمد لله الذى أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية ، ومما يقوى ما ذكرناه ما روى أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول : لا قدر ، فقال إن كان فى البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ (إنا كل شيء خلقناه بقدر . إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم) وقال ابن عباس : أول ما خلق الله القلم ، قال له اكتب القدر ، فجرى بما يكون إلى قيام الساعة ، وقال صلوات الله عليه «المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة»

﴿ المسألة الثانية ﴾ زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع فى الفعل قبيح ، فلا يجوز أن يقال : قمت وزيد ، وذلك لأن المعطوف عليه أصل ، والمعطوف فرع ، والمضمر ضعيف ، والمظهر قوى ، وجعل القوى فرعا للضعيف ، لا يجوز.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن جاء الكلام فى جانب الاثبات ، وجب تأكيد الضمير فنقول : قمت أنا وزيد ، وان جاء فى جانب النفى قلت ما قمت ولا زيد .

إذا ثبت هذا فنقول قوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) فعطف قوله (ولا آباؤنا) على الضمير فى قوله (ما أشركنا) إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف . قال فى جامع الأصفهانى : إن حرف العطف يجب أن يكون متأخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوى على الضعيف ، وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا (ما أشركنا نحن ولا آباؤنا) حتى تكون كلمة (لا) مقدمة على حرف العطف . أما ههنا حرف العطف مقدم على كلمة (لا) وحينئذ يعود المحذور المذكور .

فالجواب : أن كلمة (لا) لما أدخلت على قوله (آباؤنا) كان ذلك موجبا إضمار فعل هناك ، لأن صرف النفى إلى ذوات الآباء محال ، بل يجب صرف هذا النفى إلى فعل يصدر منهم ، وذلك هو الاشراك ، فكان التقدير : ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا ، وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) فكلمة «لو» فى اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم ، وما هداهم أيضا . وتقريره بحسب الدليل العقلى ، أن قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة على الايمان . فالله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الايمان ، فلو شاء الايمان منه ، فقد شاء الفعل

من غير قدرة على الفعل ، وذلك محال ومشيئة المحال محال . وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة .

فان قلنا : أنه تعالى خالق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة . ومجموعهما موجب للفعل ، فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل . واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان ، وإذا امتنع ذلك منه ، امتنع أن يريده الله منه ، لأن إرادة المحال محال ممتنع . فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الايمان من الكافر ، والبرهان العقلى الذى قررناه يدل عليه أيضا ، فبطل قولهم من كل الوجوه . وأما قوله : تحمل هذه الآية على مشيئة الالجاء فنقول : هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلى امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام ، أما لو قام البرهان العقلى على أن الحق ليس إلا مادل عليه هذا الظاهر ، فكيف يصار اليه ؟ ثم نقول : هذا الدليل باطل من وجوه : الأول : أن هذا الكلام لابد فيه من إضمار ، فنحن نقول : التقدير : لو شاء الهداية لهداكم ، وأنتم تقولون التقدير : لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم ، فاضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحا . الثانى . أنه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختيارى ، والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار ، وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده ، لأن مراده هو الايمان الاختيارى ، وأنه لايقدر البتة على تحصيله ، فكان القول بالعجز لازما . الثالث : أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار ، وبين الايمان الحاصل بالالجاء . أما الايمان الحاصل بالاختيار ، فانه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة . وإرادة لازمة . فان الداعية التى يترتب عليها حصول الفعل . إما أن تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها أو لايجب ، فان وجب فهى الداعية الضرورية ، وحينئذ لايبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق . وإن لم يجب ترتب الفعل عليها ، فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها ، فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها ، وتارة غير متخلف . فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لابد وأن يكون لمرجح زائد . فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية ، وقد فرضناه كذلك ، وهذا خلف . ثم عند انضمام هذا القيد الزائد إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق ، وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل ، وهو محال . فثبت أن الفرق الذى ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان فى الظاهر معتبرا ، إلا أنه عند التحقيق والبحث لايبقى له محصول .

قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «١٥٠»

قوله تعالى ﴿قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حججهم بين أنه ليس لهم على قولهم شهود البتة، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ (هلم) كلمة دعوة إلى الشيء، والمعنى: هاتوا شهداءكم، وفيه قولان: الأول: أنه يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع، والذكر والأنثى. قال تعالى (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون) وقال (والقائلين لاخوانهم هلم إلينا) واللغة الثانية يقال للاثنين: هلما، وللجمع: هلموا، وللمرأة: هلمى، وللاثنين: هلما، وللجمع: هلممن. والأول أفصح.

﴿المسألة الثانية﴾ فى أصل هذه الكلمة قولان: قال الخليل وسيبويه انها «ها» ضمت اليها «لم» أى جمع، ويكون بمعنى: أدن. يقال: لفلان لمة، أى دنو، ثم جعلتا كالكلمة الواحدة، والفائدة فى قولنا «ها» استعطاف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر. إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه الألف على سبيل التخفيف، كقولك: لم أبل، ولم أر، ولم تك. وقال الفراء: أصلها «هل» أم أرادوا «بهل» حرف الاستفهام، وبقولنا «أم» أى أقصد؟ والتقدير: هل قصد؟ والمقصود من هذا الاستفهام الأمر بالقصد، كأنك تقول: أقصد. وفيه وجه آخر، وهو أن يقال: كان الأصل ان قالوا: هل لك فى الطعام، أم أى قصد؟ ثم شاع فى الكل كما أن كلمة «تعالى» كانت مخصوصة بصورة معينة. ثم عمت.

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى نبه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليظهر أن لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه. ومعنى (هلم) أحضروا شهداءكم.

ثم قال ﴿فان شهدوا فلا تشهد معهم﴾ تنبيها على كونهم كاذبين، ثم بين تعالى أنه إن وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى، فأمر نبيه أن لا يتبع أهواءهم، ثم زاد فى تقبيح ذلك بأنهم لا يؤمنون بالآخرة، وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور، وزاد فى تقبيحهم بأنهم يعدلون بربهم

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «١٥١»

فيجعلون له شركاء . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فساد مايقوله الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا ، أردفه تعالى ببيان الأشياء التى حرمها عليهم ، وهى الأشياء المذكورة فى هذه الآية ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف «تعال» من الخاص الذى صار عاما ، وأصله أن يقوله من كان فى مكان عال لمن هو أسفل منه ، ثم كثر وعم ، وما فى قوله (ما حرم ربكم عليكم) منصوب ، وفى ناصبه وجهان : الأول : أنه منصوب بقوله (أتل) والتقدير : أتل الذى حرمه عليكم ، والثانى : أنه منصوب بحرم ، والتقدير : أتل الأشياء التى حرم عليكم .

فان قيل : قوله (أن لاتشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا) كالتفصيل لما أجمله فى قوله (ماحرم ربكم عليكم) وهذا باطل ، لأن ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب ، لامحرم .

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد من التحريم أن يجعل له حريما معينا ، وذلك بأن بينه بيانا مضبوطا معينا ، فقوله (أتل ماحرم ربكم عليكم) معناه : أتل عليكم مابينه بيانا شافيا بحيث يجعل له حريما معينا ، وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل ، والثانى : أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ماحرم ربكم) ثم ابتدأ فقال (عليكم أن لاتشركوا) كما يقال : عليكم السلام ، أو أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ماحرم ربكم عليكم) ثم ابتدأ فقال (ألا تشركوا به شيئاً) بمعنى لئلا تشركوا ، والتقدير : أتل ماحرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا . الثالث : أن تكون «أن»

فى قوله (أن لاتشركوا) مفسرة بمعنى : أى ، وتقدير الآية : أتل ماحرم ربكم عليكم ، أى لاتشركوا ، أى ذلك التحريم هو قوله (لاتشركوا به شيئا)

فان قيل : فقوله (وبالوالدين إحسانا) معطوف على قوله (أن لاتشركوا به شيئا) فوجب أن يكون قوله (وبالوالدين إحسانا) مفسراً لقوله (أتل ماحرم ربكم عليكم) فيلزم أن يكون الاحسان بالوالدين حراما ، وهو باطل .

قلنا : لما أوجب الاحسان اليهما ، فقد حرم الاساءة اليهما .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى أوجب فى هذه الآية أمورا خمسة : أولها : قوله (أن لاتشركوا به شيئا) واعلم أنه تعالى قد شرح فرق المشركين فى هذه السورة على أحسن الوجوه ، وذلك لأن طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى ، وإليهم الاشارة بقوله حكاية عن إبراهيم (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين)

﴿والطائفة الثانية﴾ من المشركين عبدة الكواكب ، وهم الذين حكى الله عنهم ، أن إبراهيم عليه السلام أبطل قولهم بقوله (لاأحب الآفلين)

﴿والطائفة الثالثة﴾ الذين حكى الله تعالى عنهم (أنهم جعلوا لله شركاء الجن) وهم القائلون بيزدان وأهرمن .

﴿والطائفة الرابعة﴾ الذين جعلوا لله بنين وبنات ، وأقام الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطوائف والفرق ، فلما بين بالدليل فساد قول هؤلاء الطوائف . قال ههنا (ألا تشركوا به شيئا)

﴿النوع الثانى﴾ من الاشياء التى أوجبها ههنا قوله (وبالوالدين احسانا) وانما ثنى بهذا التكليف ، لأن أعظم أنواع النعم على الانسان نعمة الله تعالى ، ويتلوها نعمة الوالدين ، لأن المؤثر الحقيقى فى وجود الانسان هو الله سبحانه وفى الظاهر هو الأبوان ، ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهى نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك فى وقت الصغر .

﴿النوع الثالث﴾ قوله (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم) فأوجب بعد رعاية حقوق الأبوين رعاية حقوق الأولاد وقوله (ولاتقتلوا أولادكم من إملاق) أى من خوف الفقر وقد صرح بذكر الخوف فى قوله (ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق) والمراد منه النهى عن الوأد ، إذ كانوا يدفنون البنات أحياء ، بعضهم للغيرة ، وبعضهم خوف الفقر ، وهو السبب الغالب ، فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله (نحن نرزقكم وإياهم) لأنه تعالى إذا كان متكفلا برزق الوالد والولد ، فكما وجب على الوالدين تبقية النفس والاتكال فى رزقها على الله ، فكذلك القول فى حال الولد .

قال شمر : أملق ، لازم ومتعد . يقال : أملق الرجل . فهو مملق ، إذا افتقر ، فهذا لازم ، وأملق

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا

الدهر ماعنده . إذا أفسده ، والاملاق الفساد .

﴿والنوع الرابع﴾ قوله (ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن) قال ابن عباس : كانوا يكرهون الزنا علانية ، ويفعلون ذلك سرا ، فنهاهم الله عن الزنا علانية وسرا ، والأولى أن لايخصص هذا النهى بنوع معين ، بل يجرى على عمومه فى جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لأن اللفظ عام . والمعنى الموجب لهذا النهى وهو كونه فاحشة عام أيضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل ، وفى قوله (ماظهر منها ومابطن) دقيقة ، وهى : أن الانسان إذا احترز عن المعصية فى الظاهر ولم يحترز عنها فى الباطن دل ذلك على أن احترازه عنها ليس لأجل عبودية الله وطاعته ، ولكن لأجل الخوف من مذمة الناس ، وذلك باطل . لأن من كان مذمة الناس عنده أعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه يخشى عليه من الكفر . ومن ترك المعصية ظاهرا وباطنا ، دل ذلك على انه انما تركها تعظيما لأمر الله تعالى وخوفا من عذابه ورغبة فى عبوديته .

﴿والنوع الخامس﴾ قوله (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق)

واعلم أن هذا داخل فى جملة الفواحش إلا انه تعالى أفرده بالذكر لفائدتين : إحداهما : أن الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم ، كقوله (وملائكته وجبريل وميكال) والثانية : انه تعالى أراد أن يستثنى منه ، ولا يتأتى هذا الاستثناء فى جملة الفواحش .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (إلا بالحق) أى قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها . والحديث أيضا موافق له وهو قوله عليه السلام «لايحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث كفر بعد إيمان ، وزنا بعد إحصان ، وقتل نفس بغير حق» والقرآن دل على سبب رابع ، وهو قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا)

والحاصل : أن الاصل فى قتل النفس هو الحرمة وحله لايثبت الا بدليل منفصل . ثم انه تعالى لما بين أحوال هذه الاقسام الخمسة أتبعه باللفظ الذى يقرب الى القلب القبول ، فقال (ذلكم وصاكم به) لما فى هذه اللفظة من اللطف والرأفة . وكل ذلك ليكون المكلف أقرب الى القبول . ثم أتبعه بقوله (لعلكم تعقلون) أى لكى تعقلوا فوائد هذه التكاليف ، ومنافعها فى الدين والدنيا .

قوله تعالى ﴿ولاتقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان

قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «١٥٢»

بالقسط لانكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾

اعلم انه تعالى ذكر فى الآية الأولى خمسة أنواع من التكاليف، وهى أمور ظاهرة جلية لاحاجة فيها إلى الفكر والاجتهاد، ثم ذكر تعالى فى هذه الآية أربعة أنواع من التكاليف، وهى أمور خفية يحتاج المرء العاقل فى معرفته بمقدارها الى التفكر، والتأمل والاجتهاد.

﴿فالنوع الأول﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه الآية قوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده)

واعلم أنه تعالى قال فى سورة البقرة (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير) والمعنى: ولا تقربوا مال اليتيم إلا بأن يسعى فى تنميته وتحصيل الربح به ورعاية وجوه الغبطة له، ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا أخذ بالمعروف، وان كان غنيا فاحترز عنه كان أولى فقوله (إلا بالتى هى أحسن) معناه كمعنى قوله (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف).

وأما قوله ﴿حتى يبلغ أشده﴾ فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ أشده، فاذا بلغ أشده فادفعوا اليه ماله. وأما معنى الأشد وتفسيره: قال الليث: الأشد. مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة. قال الفراء: الأشد. واحدها شد فى القياس، ولم أسمع لها بواحد. وقال أبو الهيثم: واحدة الأشد شدة كما أن واحدة الأنعم نعمة، والشدة: القوة والجلادة، والشديد الرجل القوى، وفسروا بلوغ الأشد فى هذه الآية بالاحتلام بشرط أن يؤنس منه الرشد، وقد استقصينا فى هذا الفصل فى أول سورة النساء.

﴿والنوع الثانى﴾ قوله تعالى (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط)

اعلم أن كل شىء بلغ تمام الكمال، فقد وفى وتم. يقال: درهم واف، وكيل واف، وأوفيته حقه، ووفيته إذا أتممته. وأوفى الكيل إذا أتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله (والميزان) أى الوزن بالميزان وقوله (بالقسط) أى بالعدل لا بخس ولا نقصان.

فان قيل: ايفاء الكيل والميزان، هو عين القسط، فما الفائدة فى هذا التكرير؟

قلنا: أمر الله المعطى بايفاء ذى الحق حقه من غير نقصان، وأمر صاحب الحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة.

واعلم انه لما كان يجوز أن يتوهم الانسان أنه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد فى العدل أتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال (لانكلف نفسا إلا وسعها) أى الواجب فى ايفاء الكيل والوزن هذا القدر الممكن فى ايفاء الكيل والوزن . أما التحقيق فغير واجب . قال القاضى : إذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع أن ما هو التضييق مقدور له ، فكيف يتوهم أنه تعالى يكلف الكافر الايمان مع أنه لاقدرة له عليه ؟ بل قالوا : يخلق الكفر فيه ، ويريده منه ، ويحكم به عليه ، ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر . والداعية الموجبة له ، ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد ، وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق ، فكيف يجوز أن يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد ؟

واعلم أنا نعارض القاضى وشيوخه فى هذا الموضع بمسألة العلم ومسألة الداعى ، وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق .

﴿النوع الثالث﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه الآية ، قوله تعالى (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذاقربى) واعلم أن هذا أيضاً من الأمور الخفية التى أوجب الله تعالى فيها أداء الأمانة . والمفسرون حملوه على أداء الشهادة فقط ، والأمر والنهى فقط . قال القاضى وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كل مايتصل بالقول ، فيدخل فيه مايقول المرء فى الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه بأن يذكر الدليل ملخصاً عن الحشو والزيادة بألفاظ مفهومة معتادة ، قريبة من الأفهام ، ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واقعاً على وجه العدل من غير زيادة فى الايذاء والايحاش ، ونقصان عن القدر الواجب ، ويدخل فيه الحكايات التى يذكرها الرجل حتى لايزيد فيها ولاينقص عنها ، ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس ، فانه يجب أن يؤديها من غير زيادة ولانقصان ، ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ، ثم إنه تعالى بين أنه يجب أن يسوى فيه بين القريب والبعيد ، لأنه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد.

﴿والنوع الرابع﴾ من هذه التكاليف قوله تعالى (وبعهدالله أوفوا) وهذا من خفيات الأمور لأن الرجل قد يحلف مع نفسه ، فيكون ذلك الحلف خفيا ، ويكون بره وحنثه أيضاً خفيا ، ولما ذكر تعالى هذه الأقسام قال (ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون)

فان قيل : فما السبب فى أن جعل خاتمة الآية الأولى بقوله (لعلكم تعقلون) وخاتمة هذه الآية بقوله (لعلكم تذكرون)

قلنا : لأن التكاليف الخمسة المذكورة فى الأولى أمور ظاهرة جلية ، فوجب تعقلها وتفهمها وأما التكاليف الأربعة المذكورة فى هذه الآية فأمور خفية غامضة ، لابد فيها من الاجتهاد والفكر حتى يقف على موضع الاعتدال ، فلهـذا السبب قال (لعلكم تذكرون) قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم (تذكرون) بالتخفيف والباقون (تذكرن) بتشديد الذال فى كل القرآن وهما بمعنى واحد .

تم الجزء الثالث عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الرابع عشر ، وأوله قوله تعالى ﴿وأن هذا صراطى مستقيما﴾ من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الثالث عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس